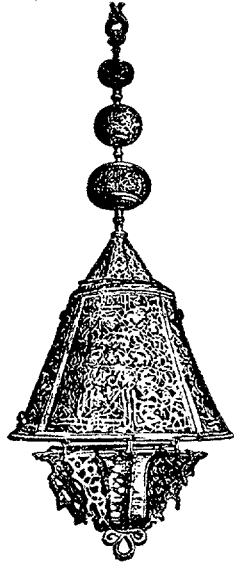


مَجَلَّةُ الْمَعْهَدِ الْمِصْرِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدْرِيَدَ



عدد خاص

بالأبحاث التي أُلقيت في مؤتمر الحضارة الأندلسية
بكلية الآداب بجامعة القاهرة من ٢٠ - ٢٣ مارس ١٩٨٥

مدريد ١٩٨٥ - ١٩٨٦

المجلد الثالث والعشرون

مَجَلَّةُ الْمَعْهَدِ الْمِصْرِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدْرِيدَ

يصدرها المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد
رئيس التحرير : مدير المعهد

مدريد ١٩٨٥ - ١٩٨٦

المجلد الثالث والعشرون

Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.-28002 - Madrid (España)

العنوان :

فهرس القسم العربى

صفحة

٢

تقديم . للدكتور سيد حنفى حسنين

البحوث والنصوص

- ٧ الحضارة الأندلسية ودورها فى تكوين الحضارة الإسبانية . للدكتور شوقى ضيف
- ٢٧ الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بفتح الأندلس . للدكتور محمود على مكى
- ٥١ الجديد فى مقتطف ابن سعيد . للدكتور سيد حنفى حسنين
- ٥٩ خصائص كلام أهل الأندلس . نفرا ونظما . للدكتور فديكو كورينتى قرطبة
- ٦٩ بين ادوات الحضارة وادوات التشبيه . للدكتور صلاح فضل
- ٩١ القسم المصرى من « المغرب » لابن سعيد . للدكتور حسين نصار
- ٩٧ بعض مظاهر العلاقات التاريخية بين مصر والأندلس . للدكتور أحمد مختار العبادى
- ١١٩ كتاب التواريخ لباولوس أوروسىوس . للدكتور عبادة عبد الرحمن كحيلة
- ١٣٩ الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى . للدكتور عاطف العراقى
- ١٥٣ أبو الوليد بن رشد وقضية الايمان . للدكتور مصطفى الشكعة
- ١٧٣ المدرسة الشاذلية فى التصوف الأندلسى . للدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى
- ١٨٣ تأثير منار الاسكندرية فى عمارة بعض مآذن المغرب والأندلس . للدكتور السيد عبد العزيز سالم

طبعتم بمطبعة المعهد المصرى للدراسات الاسلاميه فى مدريد
١٩٨٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

هذا عدد خاص من مجلة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية يضم معظم الأبحاث التى أقيمت فى مؤتمر « الحضارة الأندلسية » الذى عقد فى كلية الآداب بجامعة القاهرة فى الفترة من ٢٠ - ٢٣ مارس ١٩٨٥ بدعوة من رئيس الجامعة السابق الأستاذ الدكتور حسن حمدى إبراهيم .

وإذا كان هناك فضل على هذا المؤتمر ، فهو فضل الأستاذ الدكتور حسن حمدى إبراهيم رئيس جامعة القاهرة السابق ، والأستاذ حاليا بكلية الطب ، لأنه بدون تشجيعه لى المادى والمعنوى - وكنت أمينا عاما لهذا المؤتمر - ما كان النجاح حليفا لهذا التجمع الضخم لأهم علماء العالم فى مجال الحضارة الأندلسية الذين تكفلت جامعة القاهرة بدعوتهم على نفقتها ، وسهلت للمشرفين على المؤتمر أن يقدموا لهم كل وسائل الراحة .

كذلك كان لوزارة التعليم العالى فى مصر وعلى رأسها وزيرها السابق الأستاذ الدكتور مصطفى كمال حلمى ، ووكيل وزارتها الأول الأستاذ فوزى عبد الظاهر الفضل فى رعاية هذا المؤتمر رعاية مادية ومعنوية ، فأكد للمؤتمر النجاح الذى كنا نتمناه كمشرفين على تنظيمه ، وهو ما أشاد به الأساتذة الأجلاء ، والباحثون المتخصصون الذين حضروا الى رحاب جامعة القاهرة من جميع أنحاء العالم .

كان التفكير أن تطبع أبحاث هذا المؤتمر فى مطبعة جامعة القاهرة فى عدد خاص من أعداد المجلة العلمية لكلية الآداب كما أشرت فى المقدمة التى سجلتها فى

دليل المؤتمر ، ولكن حين صدر قرار انتدابى مستشارا ثقافيا ومديرا للمعهد المصرى للدراسات الاسلاميه بمديرى فى أغسطس ١٩٨٥ رأيت أن أفضل مجلة متخصصة فى الحضارة الأندلسية تنشر فيها تلك الأبحاث هى المجلة العلمية المتخصصة التى يصدرها المعهد المصرى للدراسات الاسلاميه بمديرى وذلك لأسباب كثيرة من أهمها أن مطبعة المعهد هى القادرة على طبع الأبحاث التى قدمها أصحابها بلغات أخرى غير العربية ، وكان أكثر هذه الأبحاث باللغة الاسبانية ، كذلك فإن الاقبال على هذه المجلة فى الأوساط العلمية الدولية لعراقتها وقيمتها الأكاديمية تجعل أبحاث المؤتمر فى متناول المتخصصين فى الحضارة الأندلسية وخاصة من لم يشاركوا فى مؤتمر جامعة القاهرة .

وقد لقت هذه الفكرة استحسانا من جميع من شارك فى المؤتمر حين أرسلت اليهم تجارب طبع أبحاثهم ، كما لاقت استجابة سريعة من الهيئات العلمية الدولية التى تنتظر دائما صدور كل عدد من أعداد مجلة المعهد ، لأنهم عن طريق هذا العدد الخاص يكونون كمن شاركوا فى مؤتمر القاهرة .

ان المعهد المصرى للدراسات الاسلاميه بمديرى بنشاطه العلمى والثقافى ، وبمكتبته المتخصصة الزاخرة ، ومطبعته العريقة ومطبوعاته المؤثرة فى تاريخ الحضارة الأندلسية هو صنو لأقدم جامعات مصر : القاهرة والاسكندرية وعين شمس وأسيوط ، ان لم يكن هناك وقت انشائه عام ١٩٥٠ غيرها ، بالاضافة الى جامعة الأزهر ، أعرق جامعات العالم .

ولهذا لا غرابة أن تصدر أبحاث مؤتمر الحضارة الأندلسية من خلال هذا المعهد تأكيدا على دوره البناء فى دراسة تاريخ الحضارة العالمية ؟

أ. د. سيد حنفى حسنين

المستشار الثقافى

ومدير المعهد المصرى للدراسات الاسلاميه بمديرى

مديرى ١٩٨٧

الحضارة الأندلسية

ودورها فى تكوين الحضارة الاسبانية

تتفاوت الأمم القديمة فى الدور الذى أدته فى تكوين الحضارة الاسبانية العالمية ، فمنها أمم لها دور ممتاز ، وبجوارها أمم لم يكن لها أى دور ، وأمم كان دورها متواضعا كالامتين البابلية والاشورية فان دورهما انتهى بانتهاء دورها التاريخى ، والامم المتأخرة منها ما تجدد لها هذا الدور مهما اختلف عليها من أحداث وخطوب كالامة المصرية أم الحضارة القديمة ، ومنها ما كان لها أثر بعيد فى الحضارة العالمية كالامتين اليونانية والرومانية المسهمتين بخطوط كبيرة فى الحضارة الأوروبية الحديثة .

ولم يكن لاسبانيا دور حضارى فى العالم القديم ، اذ ظلت أمادا متطاولة أمة عادية تستقبل الحضارات ولا تكون لنفسها من خلالها حضارة متميزة . وكان أول ما استقبلت من الحضارات الحضارة الفينيقية على أيدي غزاتها من الفينيقيين فى القرن العاشر قبل الميلاد ، وكونوا بها مستعمرات لهم فى مالقة وقادش . وبعد نحو خمسة قرون استقبلت الحضارة اليونانية على أيدي غزاتها من اليونانيين ، وسموها إيبيريا وأسسوا فيها مدينة برشلونة . ونشبت بينهم وبين الفينيقيين حرب ، فاستعانوا ضدهم بأبناء عمومتهم القرطاجنيين ، وساعدوهم واستقبلت اسبانيا حضارتهم ، وأسسوا بها مدينة قرطاجنة على البحر المتوسط باسم مدينتهم فى افريقيا . واندلعت الحرب بينهم بقيادة هانيبال وبين الرومان ، وانتصر الاخيريون فى أوائل القرن الثانى قبل الميلاد . وكان الرومان قد تنبهوا فى أثناء تلك الحرب الى ما فى اسبانيا من ثروة كبيرة . فاقتحموها بجيوشهم وضموها اليهم ، ونشروا فيها سريعا - بواسطة جنودهم ومن سمع بخيراتها ووصل اليها من بلدهم - لغتهم اللاتينية ، ونشروا بها - فيما بعد المسيحية حين اعتنقوها واتخذوها دينهم ، وهم الذين سموا إيبيريا اسبانيا باسمها الباقى الى اليوم .

واخذت اسبانيا تشارك بعض المشاركة فى حياة روما السياسية والأدبية بمن نشأوا فيها أو ولدوا بها لأسر ايطالية ثم رحلوا عنها الى روما الأم ليحظوا

فيها بما يبتغون من المجد والشهرة ، وممن ولدوا بها لأسرة ايطالية من القياصرة تراجان وابن أخيه هدریان . وكانت روما - منذ فتحت اليونان - تعكف على فلسفتها رواقية وغير رواقية وعلى فنونها من نحت وشعر وغير شعر ، تحاكيها وتقلدها ، وتفوقت عليها بسبب ما كان لديها من محاكم وقوانين مما جعلها تتفوق على أثينا في الخطابة القضائية ، وبالمثل في الخطابة السياسية ، بسبب ما كان لديها من مجلس شيوخ ، وهياً ذلك لازدهار الخطابتين السياسية والقضائية بروما كما هيأ لكثرة الأساتذة الذين يعلمون الفتيان فنون البلاغة الخطابية ، وتشارك اسبانيا في هذا النشاط الخطابي باثنين من ابنائها القرطبيين ، وهم سنيكا الأب الذى نشأ في قرطبة وانتقل الى روما وعلم فيها الخطابة وترك فيها بعض كتابات بلاغية ، وسنيكا الابن الذى ولد بقرطبة في العام الرابع قبل الميلاد ، وجيء به الى روما ، وتلقى بها تعليمه على أبيه ومن المتفلسفة والخطباء ، وأصبح فيلسوفا أبيقوريا ومعلما كبيراً للخطابة وعلمها نيرون ، وله مسرحيات اتخذها كورنى وراسين مثلها المسرحى الأعلى ، وحكم عليه نيرون بالموت سنة ٦٥ للميلاد لاتهامه بالاشتراك في مؤامرة ضده . ويلحق بهذين المعلمين الكبيرين للخطابة في روما كونتليان ، وهو مثلها من اسبانيا وكان قد رحل الى روما ليتعلم فن الخطابة ، حتى اذا برع فيها افتتح مدرسة لتعليمها ، وله فيها كتاب مهم كان - ولا يزال - المرجع الأساسى للأوربيين في التعرف على الخطابة الرومانية . واشتهر من أسرة سنيكا بروما حفيد له كان شاعراً ، وهو لوكان ، وكان قد ولد بقرطبة سنة ٣٩ للميلاد ، وجيء به الى روما ليتثقف بها ، وأصبح فيها شاعراً لامعاً ، ولم يلبث أن نظم ملحمة قصصية بارعة على غرار ملحمة الانبياء لفرجيل شاعر روما المشهور . صور فيها الحرب الأهلية بين قيصر وبومبى ، واتهمه نيرون بأنه اشترك مع عمه سنيكا الابن في المؤامرة ضده ، وحكم عليه بالموت وعمره لا يتجاوز السادسة (١) والعشرين .

وانما بسطت ذلك لأدل على أن من شاركوا من اسبانيا في الأدب اللاتينى أفنوا شخصياتهم فيه بحيث لا تجد عندهم شيئاً يميزهم كأدباء اسبانيين ، فما أنتجوه من الأدب لا يمتاز عن الأدب اللاتينى الرومانى في شيء ، وهم لم ينتجوه في اسبانيا ، بل أنتجوه في روما ، وقد رحلوا اليها ليحسنوه ويتقنوه بها ويستطيعوا انتاجه بحيث لا نتجاوز الحق اذا قلنا أنه أدب لاتينى رومانى خالص . واسبانيا - بذلك - في العهد الرومانى لا تزال كما كانت في العهود الفينيقية واليونانية

(١) انظر في كل ما تقدم الأجزاء : التاسع والعاشر والحادى عشر من قصة الحضارة لول ديورانت (طبع لجنة « التأليف والترجمة » والنشر) وقصة الأدب في العالم للدكتورين أحمد أمين وزكى نجيب محمود بالجزء الأول (طبع اللجنة) .

والقرطاجنية لا تستطيع أن تضيف إلى الحضارة الانسانية شيئاً اسبانيا متميز القسمات ، بل ظلت روما تتعهدا في الحضارة كما تعهدا - من قبل - القرطاجنيون واليونان والفينيقيون . ولا نكاد نصل إلى القرن الخامس للميلاد حتى تغير عليها القبائل الجرمانية المتبربرة التي قضت على الدولة الرومانية الغربية ، ويحكمها منهم القوط إلى أن تسلمها منهم العرب ، ولم يكن للقوط حضارة ولا ثقافة ، مما جعلهم يقضون على ما كان باسبانيا من حضارة وثقافة رومانيتين.

فتح العرب اسبانيا - ومعهم البربر - فتم لها تكوينها الجنسي بما كان فيها من قبائل ايبيرية قديمة وما نزل فيها من عناصر فينيقية ويونانية وقرطاجينية ورومانية وجرمانية وما كان بها من عناصر يهودية وما جلب اليها أمراء الدولة الأموية من عناصر صقلبية كانت تجلب من شرقى أوروبا ومن ايطاليا وفرنسا وألمانيا وبذلك اشتركت في تكوين اسبانيا القارات الثلاث القديمة : أوروبا وافريقيا وآسيا ، بحيث يستطيع قائل أن يزعم أن الاسبان ليسوا أوربيين بالمعنى الدقيق لكلمة أوربي ، هم أوربيون من حيث الموطن والمسكن ، أما الشعب وأما المكان فمزيج معقد من شعوب كثيرة مختلفة .

ويدل بوضوح على أن اسبانيا حين فتحها العرب لم يكن بها تراث حضارى لا مادى ولا معنوى ، انها كانت تعيش حياة أقرب إلى البداوة ، أما في القسم الذى تركه العرب للمسيحيين في الشمال فكان قسماً جبلياً شديداً الوعورة ، وكان أهله يعيشون حياة شظف قاسية ، وأما القسم الذى شغله العرب والبربر وسموه الأندلس ، فقد ظلوا زمن الولاة يعيشون فيه معيشة قبلية بدوية ، ولم يعرفوا شيئاً من الحضارة الا في عصر الدولة الأموية حين استقرت الأمور . واستغرق ذلك وقتاً غير قليل ، فاذا أظلل الأندلس عهد عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦ - ٢٣٨ هـ) وجدنا الأندلس تسعى بقوة إلى استيراد حضارتها المادية والمعنوية من الحضارة العربية بوجهيها المعنوى والمادى في المشرق . يقول ابن سعيد في ترجمته بكتابه المغرب : « في أيامه ادخل الأندلس نفيس الجهاز من ضروب الجلائب لكون ذلك نفق عليه وأحسن لجالبه ، ووافق زمنه انتهاب الذخائر التى كانت في قصور بغداد عند خلع الأمين فجلبت اليه » (٢) . وتبعه أهل قرطبة والأندلس يعنون بنفيس الرياش والفرش وأدوات الزينة ، وهو أول من أنشأ بقرطبة والأندلس دار الطراز لصبغ المنسوجات الفاخرة ، ويقول ابن الخطيب في كتابه أعمال الاعلام : « في أيامه اتخذ الطراز الذى كان حديث الرفاق وطرفه أهل الافاق . وتتكاثر بعده دور الطراز لصناعة المنسوجات القطنية والصوفية والحريرية بكل بلدان الأندلس ، ويقول

الادريسي أنه رأى بمدينة أطرية ثمانمائة دار طراز للحرير تصنع فيها الحلل والثياب والستور والبسط . وأخذت تزدهر سريعاً صناعات الحللي والأواني والحقاق والتحف المعدنية والبرونزية والفضية وفي أيام عبد الرحمن الأوسط وقد المغنى زرياب (٢) غلام اسحق الموصلي فاحتفل به احتفالاً كبيراً ، وكان من أهم العوامل في نقل المجتمع القرطبي نحو تحضر واسع في المعاش والحياة الاجتماعية، إذ علم الناس هناك الأكل بالملاعق والسكاكين ، وأدخل على أطعمتهم ألواناً جديدة من طعام بغداد لا عهد لهم بها ، واستن للمرأة الأندلسية أداباً فيما تتخذه من الثياب وهياكلها وفي تصفيفات شعرها تصفيفات متنوعة على جبهتها وعلى جوانبها وفي طيبيها وعطورها وزينتها ، وبالمثل استن للرجال أداباً في تقصير الثياب وتضييق الأكمام وفي كيفية تقصير شعرهم في جانبي الرأس وكيفية إرساله وراء أذانهم ، وأخذ الأندلسيين بالتأق في حياتهم وتأثيث منازلهم .

وعلى هذا النحو أخذت قرطبة - ومن ورائها الأندلس - تنتقل في عهد عبد الرحمن الأوسط من حياة البداوة والشظف إلى حياة الحضارة في الملابس والمأكول والتزين والتفنن في الصناعات ، وعنى عبد الرحمن الأوسط ومن جاؤا بعده بالتأق في بناء القصور ، حتى إذا كنا في عهد عبد الرحمن الناصر وجدناه لا يكتفى ببناء قصر واحد أو مجموعة من قصور ، بل يبنى مدينة بجوار قرطبة على سفح جبل العروس ، وقد ظل عشرة آلاف عامل ينهضون ببنائها والتأق فيه لمدة خمسة وعشرين عاماً ، وكانت الطبقة الدنيا منها بساتين وحدائق وفي الطبقة الوسطى دور الموظفين ، وفي الطبقة العليا القصر الضخم وقاعته الكبيرة المزودة بالرخام المذهب لاستقبال السفراء ، وكان في وسطها جوهرة كبيرة تتلألأ وحوض مملوء بالزئبق المتموج اللامع ، وفي كل جانب من جوانب القاعة ثمانية أبواب حناياها من العاج والابنوس المرصع بالذهب وصنوف الجواهر ، وكان في الجانب الشرقي المجلس المعروف باسم المؤنس ، وكان بوسطه حوض منقوش مذهب نصب عليه اثنا عشر تمثالاً من الذهب الخالص مرصعة بالدر النفيس ، عملت بدار الصناعة بقرطبة ، وكانت تماثيل لأسد بجانبه غزال إلى جانبه تمساح ، ويقابلها تماثيل لثعبان وعقاب وفيل ، وعلى أحد الجانبين تماثيل حمامة وشاهين وطاووس ، ويقابلها على الجانب الآخر تماثيل دجاجة وديك ونسر ، وكانت كل هذه التماثيل تمج من أفواهها الماء ، وكان بالقصر أربعة آلاف وثلاثمائة من السنواري الرخامية الملونة ، وكان له - فيما يقال - ألف وخمسمائة باب (٣) . وتتضح أبهة الحكم

(٢) انظر في زرياب نفح الطيب ١٢٢/٣ وفي مواضع مختلفة والمطرب من أشعار أهل المغرب لابن وجنة (طبع القاهرة ص ٤٧) وتاريخ مسلمي إسبانيا لدوزي ٣١٢/١) .
(٣) الفن العربي في الأندلس وصقلية لفون شاك ترجمة الدكتور الطاهر مكي (طبع دار المعارف ص ٤١) .

الأموى وما وصلت اليه الأندلس من حضارة في بناء المسجد الجامع بقرطبة ، ويعد من أروع المساجد الإسلامية ان لم يكن أروعها ولا تزال جوانب روعته ماثلة الى اليوم ، وكان له واحد وعشرون بابا يدخل منها المصلون ، وللنساء أبوابهن اللائى كن يدخلن منها الى مقاصيرهن ، ورغم ما أصابه من اقتطاع أجزاء منه لكنيسة وكاتدرائية لا يزال القسم الأكبر منه قائما بعمده وأروقته وأقواسها وعقودها وما يتناوبها من اللونين الأصفر والأحمر ، وقد جلب خشبه من غابة الصنوبر بطرطوشة ، وهو صنوبر أحمر صافى البشرة لا يتغير رسمه ولا يؤثر فيه السوس كما يقول الادريسي . ويقول ابن غالب عن منبر هذا المسجد الجامع أنه من الصندل الأحمر والأصفر والابنوس والمرجان ، بينما يقول أبو حامد الغرناطى (أحكم عمله ونقشه في سبع سنوات) وكان يعمل فيه ثمانية صنّاع ، ويقول الادريسي أنه المنبر الذى ليس بمعمور الأرض مثله (٤) . وقد استغرق وصف روعة المعمار في هذا الجامع نحو عشرين صفحة في كتاب الفن العربى واسبانيا وصقلية لفون شاك . ومما يدل بوضوح على ما وصلت اليه الأندلس من حضارة مادية في عهد عبد الرحمن الناصر هداياه التى كان يرسل بها الى أمراء المغرب مثل هديته الى موسى بن أبى العافية سنة ٣٢٢ وقد وصفها ابن حيان في المقتبس القسم الخامس ذاكرا ما كان فيها من طرف حضارية مثل قطع البز العجيب الصنعة وأدراج الفضة والثياب الفاخرة وحقق العاج المملوء بالطيب وأنواع العطور ، منها حق فضة مدور الشكل مملوء محدند معقود بالعنبر وحق عاج أبيض فيه عود بخور بعنبر ، وحق عاج بأوصال فضة مملوء غالية ومخزن زجاج مغطى بفضة وسلسلة فضة مملوء بالمسك ، وزجاجة عراقية مذهبة فيها ماء ورد ومشط عاج كبير لتسريح اللحية ومكحل ذهب الى غير ذلك من تحف رواها ابن حيان في صفحتين من كتابه (٥) . ولعل هدية ملك من الملوك قديما وحديثا لم تبلغ هدية الوزير أحمد بن عبد الملك بن شهيد للناصر سنة ٣٢٧ ويذكر ابن خلدون قائلا بينها خمسمائة ألف مثقال من الذهب الخالص وأربعمائة رطل من التبر ومائتى بدرية من شبائك الفضة ومائتى رطل من العود ومائة أوقية من المسك وخمسمائة أوقية من العنبر وثلاثمائة أوقية من الكافور وثلاثين شقة من الحرير المرقوم بالذهب مختلفة الألوان وعشرة من ثمين الفراء وستة من السراوقات وثمانيا وأربعين من الملاحف لمزينة الخيل من الحرير والذهب وثلاثين بساطا من الصوف وعشرين جارية بكسوتهن وزينتهن وأربعين وصيفا من الرقيق الصقلبي وما لا يكاد يحصى من السلاح عدا البغال وعتاق الخيل وكانت تعد بالعشرات (٦) .

(٤) في تاريخ وحضارة الأندلس للدكتور السيد عبد العزيز سالم ص ٢٦١ .

(٥) المقتبس ٣٥١/٥ وما بعدها .

(٦) تاريخ ابن خلدون (طبعة بولاق) ١٣٨/٤ .

وكان التنافس شديد بين أمراء الطوائف ودفعهم دفعا الى بناء القصور المشيدة والتأنيق فيها غاية التأنيق ، ويصور ذلك - من بعض الوجوه - ما رواه ابن بسام في الجزء الرابع من ذخيرته عن ابن حيان وحديثه عن قصر المكرم للمأمون بن ذي النون ، ونشعر كأنه يصف لنا قصرا مسحورا من قصور ألف ليلة وليلة لكثرة ما فيه من ضروب الديباج والطنافس والستائر المزركشة وكثرة ما على حيطانه وأقاريزها المرمرية من صور وتمائيل لحيوانات وأطياف وأشجار وثمار وما على جوانب الحوائط من بحور الزجاج الملون الملبس بالذهب الابريز ، ويذكر ابن حيان بحيرتين كانتا في القصر صنعت عليهما تماثيل أسود من الذهب والماء ينساب من أفواهها (٧) ، ويذكر الأمير عبد الله بن بلقين صاحب غرناطة أن بين ما تنازل عنه لأمير المرابطين يوسف ابن تاشفين سقط ذهب كان فيه عشرة عقود من أنفس الجواهر وتنازلت أمه للأمير المرابطي عن خمس عشرة عقداً مماثلة (٨) ويدل أكبر الدلالة على أن الحضارة الأندلسية المادية ظلت مزدهرة حتى السنوات الأخيرة للعرب هناك قصر الحمراء بغرناطة ، ويحيط به سور مستدير تعلوه شرفات للحراسة ويلقاه القصر الفخم في الداخل وقد فرشت أرضه بالرخام وازدانت حيطانه بأى القرآن الكريم وبأبيات في وصفه ومديح أمرائه ، وتخلب اللب قاعة الرياح بأقاريزها وعقودها وأقواسها ومثلها قاعات القصر من مثل قاعة الاختين وقاعة بنى سراج وقاعة السفراء وردهة الأسود حاملة حوضا والماء ينسكب من أفواهها الى اليوم . ويكتظ القصر بأعمدته الرخامية وزخارفه ورسومه المذهبة ونقوشه وترصيعات جدرانه وسقوفه وتراكيبه الزخرفية من أشجار ونجوم وأزهار وطيور في ألوان لا حصر لها ، وإن أى لغة لتعجز عن وصف روعة هذا القصر وسحره الاخاد الذى يشعر كل من يطوف بغرفته انه اختطف - كما يقول فون شاك - الى عالم الاحلام . وألحقوا به حدائق بالغة الروعة سميت جنة العريف ، وهى تموج بالنباتات والأشجار والورود والرياحان والنافورات في مناظر خلابة . وتستغرق وصف القصر وغرفته وجنته ومفاتيحه الرائعة نحو أربعين صفحة في كتاب الفن العربى في اسبانيا وصقلية لفون شاك ، ويختم وصفه بدمعة يرسلها على هذا المجد الحضارى العظيم للأندلس العربية وأهلها العظام الذين توجوها بهذه الروائع الفاتنة وهى روائع تشهد بتقدم المعمار والصناعات الفرعية تقدما لعل بلدا في العالم لم تشهده في تلك الأزمنة حتى ليقول ابن خلدون عن الأندلس في أواخر القرن الثامن للهجرة : « انا (٩) نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها

(٧) الذخيرة لابن بسام : القسم الرابع المجلد الأول (تحقيق د. احسان عباس ص ١٢٧ وما بعدها .

(٨) مذكرات الأمير عبد الله ص ١٥٦ وما بعدها .

(٩) مقدمة ابن خلدون وتحقيق د. على عبد الواحد وافي (طبع دار النهضة مصر) ٩٢٨/٢

مستحكمة راسخة في جميع ما تدعو اليه عوائد أمصارها كالمباني والطبخ وأصناف الغناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضيد الفرش في القصور وحسن الترتيب والأوضاع في بناء وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجميع المواعين وسائر الصنائع التي يدعو اليها الترف وعوائده فنجدهم أقوم عليها وأبعد فيها ونجد صنائعها مستحكمة لديهم وهم على حصة موفورة من ذلك وحظ متميز بين جميع الأمصار .. لما قدمناه من رسوخ الحضارة الأموية ودول الطوائف .

وهذه الحضارة المادية التي ظلت مزدهرة في الأندلس طوال سبعة قرون منذ عهد عبد الرحمن الأوسط كان ينعم بها ويعيشها كل سكان الأندلس من العرب والبربر والمولدين والمستعربين المسيحيين وأخذت منذ أول الأمر تسقط منها أسراب الى قطالونية في الشمال الشرقي لايبيريا الى دول نباريه وأرجون وقشتالة في الشمال حتى اذا استولى الاسبان على طليطلة سنة ١٠٨٥ للميلاد ، واتسع فيما بعد استيلاؤهم على المدن الأندلسية الكبيرة مثل قرطبة وإشبيلية عاشوا مع العرب هذه الحضارة قرونا ، بحيث أصبحت جزءا لا يتجزأ من بناء حضارتهم ، أو قل أنها مكنتهم من بناء حضارتهم الحديثة ، إذ لم يكن لهم قبلها - كما أسلفنا في صدر هذا الحديث - حضارة مادية حقيقية . وقد ظلت الحضارة المادية الأندلسية تحيي بقوة في اسبانيا عن طريق من بقى فيها من أهلها سواء المدجنون ، وهم من احتفظوا باسلامهم وخضعوا للنصارى أو المورسكيون وهم من تنصروا تنصرا ظاهريا أو حقيقيا ، حتى اذا صدر قرار باخراجهم من اسبانيا في مستهل القرن السابع عشر فقدت كل صناعاتها المهرة (١٠) الا من كان قد تعلم على أيديهم من الاسبان وعرف شيئا من أصول الصنعة في العمارة ونحت الأخشاب وصنع الفخار ندى البريق المعدنى المتألق وزخرفته ببعض النباتات وصنع الحرير المزخرف زخارف بديعة ومعروف أنه يوجد في بافاريا بألمانيا قصر ليندر هوف الذى بناه الملك لودفيج الثانى في القرن الماضى على غرار قصر فرساي البديع ببباريس ، ولكى يستكمل روعته شاد بجواره ملحقا بأسلوب المورسكيين الاسبان في العمارة ، وفي أعلاه قبة ومأذنة ، ويزخر بالطنافس والزخارف وصور الطاووس وزجاج النوافذ الملون ، ويشهد هذا الملحق في قلب أوروبا بروعة الفن المعماري المورسكى وبعبارة أخرى الفن المعماري الأندلسى البديع . ويتحدث ترند في المقالة الأولى بكتاب تراث الاسلام عن أثر المعمار المورسكى والأندلسى في المعمار الاسبانى القومى وما به من كثرة الأقبية والعقود والبوائك ، ويلاحظ تغلغلة في نوافذ الكنائس وأبراجها وما على حناياها من زخارف القاشانى وتربيعاته البراقة الملونة (١١) .

(١٠) تراث الاسلام (طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر) ٧/١

(١١) تراث الاسلام ٢٢/١ وما بعدها .

ومن الفنون الأندلسية المهمة التي أثرت - ولا تزال تؤثر - في الحضارة الأسبانية الحديثة فن الغناء والموسيقى وقد بدأ ازدهاره مع وفود زرياب غلام اسحق الموصلي على عبد الرحمن الأوسط واغداقة الأموال الوفيرة عليه وما كان من اتخاذه معهدا لتعليم فتيان قرطبة وفتياتها الغناء والموسيقى وقوانينهما وتخريجه مغنين ومغنيات كثير منهم أبناءه وبناته وقلم وعلم وشفاه ومتعة ، وقد أهداها الى الأمير عبد الرحمن الأوسط ، ويقول التيفاشي نقلا عن ابن سعيد في كتاب له لا يزال مخطوطا يسمى متعة الأسماع في علم السماع : « كان غناء أهل الأندلس اما بطريقة النصراني واما بطريقة حداة العرب ، ولم يكن عندهم قانون في الغناء الى أن تأسست الدولة الأموية وكانت مدة عبد الرحمن الأوسط فوفد عليه الامام المقدم في هذا الشأن على بن نافع الملقب بزرياب غلام اسحق الموصلي فجاء عالم تعهده الاسماع » (١٢) . واشتهر زرياب بأنه أضاف الى الاوتار العود وترا خامسا اخترع له مضربا من قوادم النسر . وجعل للغناء تقاليد انفردت بها الأندلس فكان يبدأ بالنشيد بأي نقر ويخرج منه الى البسيط ويختم بالمحركات والاهازيج .

وزرياب بذلك يبدأ الموسيقى والغناء في الأندلس بمعناها العلمية ويقول ابن سعيد انه لم يكن معروفا في الأندلس قبله سوى الحداء العربي البسيط وغناء النصراني ويقصد ترانيم الكنيسة ، ويقول انه لم يكن لها قانون عندهم فقد كانت ترانيم أولية - أما زرياب فقد كان لغناؤه وموسيقاه نسب زمنية مقدرة ، وبعبارة أدق رقم (نوت) موسيقية محددة على نحو ما نقرأه في كتاب الأغاني لأبي فرج الاصبهاني من رقم الغناء العربي وموسيقاه ، وهى رقم (نوت) كثيرة تكتظ بها مجلداته التي تزيد عن العشرين مجلدا عدا . وممن أحسنوا الغناء بعده عباس بن فرناس المتوفى سنة ٢٧٤ وكان يحذق الضرب على العود وصوغ اللحن (١٣) . واتسع التعلق بالغناء في الأندلس بعد القرن الثالث حتى ليحكى التجيبي شارح المختار من شعر بشار المطبوع بالقاهرة أنه بات ليلة سنة ٤٠٦ في مالقة ساهرا لكثرة ما كان يخفق حوله من أوتار العيوان والطنابير والمعازف . وكل بلاد الأندلس كانت مثل مالقة غناء وعزفا . وازداد العزف والغناء والطرب كثرة في عهد أمراء الطوائف لكثرة ما اشتهروا به من ليالي القصف والانس ، ويشتهر في هذا المجال المعتضد بن عباد صاحب اشبيلية وابنه المعتمد ، ويصف ابن بسام ما اتخذ المأمون ابن ذى النون صاحب طليطلة لضيوف في حفل أقامه لاعداء حفيده وكيف انثنوا بعد طعامهم الى مسرح الغناء وما نظم فيه من نوبات لجوقات المغنين هاجت الاطراب

(١٢) انظر كتاب ورقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية (طبع مكتبة المنار بتونس)

١٨٥/٢ .

(١٣) المقتبس لابن حيان تحقيق مكى (طبع دار الكتاب العربي ببلبنان) ص ٢٧٩

واستخفت الالباب (١٤) واشتهر هذيل بن رزين صاحب السهلة الى الشمال الغربى من بلنسية بأنه أول من بالغ في ثمن القينات المغنيات اذا اشترى قينة مغنية بثلاثة الاف دينار ، وكانت فضيحة لا تلحن وأديبة بارعة مع معرفة بالطب وعلوم الأوائل واللعب بالسيوف والاسنة المرفهة ، وابتاع لها كثيرات من القيان المحسنات (١٥) ونلتقى في القرن السادس بآبن باجة فيلسوف الأندلس وامامها في الموسيقى والالحن وخلفه فيهما تلميذه أبو عامر الغرناطى واشتهر ببراعته في علم الألحان ، وكان ينظم الشعر ويلحنه ويغنيه على طريقة المغنيين الأوربيين المعاصرين ، ويقول التيفاشى : « كان خاتمة هذه الصناعة أبو الحسن المرسى ، وله في الموسيقى كتاب كبير في جملة أسفار ، وكل تلحين سمع بالاندلس والمغرب في شعر متأخر فهو من صنعته » ويقول أيضا : « والغناء موقوف اليوم (في أواسط القرن السابع الهجرى) على اشبيلية من مدن الاندلس وبها محسنات يعلمن الغناء لجوار مملوكات لهن أو مستأجرات عليهن مولدات ، تباع الجارية منهن بألف دينار ، واذا كانت تحسن الضرب على جميع الآلات وجميع أنواع الرقص ومعها الاتها والجوارى اللائى يطبلن عليها ويزمرن تسمى مكملة وتباع بعشرة آلاف دينار ذهبيا (١٦) » وليس بين أيدينا ما يوضح أنواع الرقص التى يشير اليها التيفاشى ، غير أنه في كتاب المغرب قطعة لابن خروف العالم النحوى الأندلسى المشهور يصف فيها راقصة بأنها متنوعة الحركات وأنها تتأود وتتثنى وتبتعد وتقترب على المسرح صورا كثيرة من الاقتراب والابتعاد والتثنى الغريب ، حتى لتقنم رأسها الى قدمها في تقوس عجيب لاعبة كيف شاءت بالعقول (١٧) .

ومن المؤكد أن هذا الرقص وما اتصل به من غناء وتلحين كانت تتسرب منه صور كثيرة الى قصور ملوك قشتالة وغيرهم من ملوك الشمال المسيحيين ، ويحكى ابن بسام عن ابن الكتانى المتطبيب أنه رأى في مجلس شايخة بن غرسقه ملك اليشكنس (٣٩١ - ٤٢٦ هـ .) عدة قينات أهداهن اليه الخليفة سليمان المستعين أول القرن الخامس الهجرى . وأخذت احداهن العود وتغنت فأحسننت وجودت (١٨) . ولم تكن اسبانيا المسيحية - كما روينا عن ابن سعيد - تعرف سوى ترانيم الكنيسة وانما انما عرفت الموسيقى وألحانها ورقمها (نوتها) من الغناء الأندلسى ، فهو الذى أعد اسبانيا لتنفيذ الى موسيقاها الحديثة ، عن طريق ما تلقنت في الموسيقى العربية من ألحان مؤلفة مع اشارات تضبط نسبها النغمية ،

(١٤) الذخيرة القسم الرابع المجلد الأول ص ١٣٥

(١٥) الذخيرة القسم الثالث المجلد الأول ص ١١٢

(١٦) ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية التونسية .

(١٧) المغرب ١/١٣٧

(١٨) الذخيرة ، القسم الثالث ، المجلد الأول ص ٣١٨

بل لا نغلو اذا قلنا ان نظرية الموسيقى الاسبانية اشتقت اشتقاقا من نظرية الموسيقى الأندلسية بل أن نظرية الموسيقى الأوربية جميعها اشتقت منها إذ رأوا الحانها تُولف وتكتب مما يتيح لأشخاص مختلفين أن يلحنوها في جوقة معا . ولا يزال الغناء الاسبانى الى اليوم يحمل صورا من التطريب المعروف في الغناء العربى . وكل تلك ديون للغناء العربى وموسيقاه على الغناء الاسبانى وموسيقى الاسبان، ومما يؤكد الاثر الاندلسى الكبير فيهما أيضا الآلات الموسيقية الاسبانية المختلفة التى لا تزال تحتفظ بأسمائها العربية ، مثل العود والقيثارة والرباب ، كذلك الأخرى المشتقة من أسماء عربية (١٩) ، وحتى سلوك السامعين الأندلسيين أثناء العزف وصياحهم مقاطعين المغنى انما هى كلمة الله العربية ، والمغنى الاسبانى - وكذلك المغنية - كان الى عهد قريب يبدأ غناؤه بصيحة طويلة أى على طريقة ما كان يشيع في الغناء الأندلسى (٢٠) . أما الرقص فيقول ترند أن هناك علاقة لا تخفى بين الرقص في جنوب اسبانيا وفي مراكش ، وهى البلد التى هاجر اليها الأندلسيون بعد خروجهم من الجزيرة الايبيرية .

وعلى نحو ما أتاحت حضارة الأندلس للاسبان حضارة متكاملة مادية وموسيقية أتاحت لهم حضارة معنوية أدبية وعلمية ، ولم يكن للاسبان حين الفتح العربى أدب فيه شئ من الجمال يستطيعون أن يلقوا به الأدب العربى بل كان ما يمكن أن يسمى لهم أدبا خلوا من كل جمال ، وكانوا يستخدمون في لسانهم رطانة لاتينية جافة ليس لها شئ من عذوبة الالفاظ العربية وجمال جرسها في الاذان ، وما أن يتقدم القرن الثالث الهجرى حتى تتعرب الأندلس بكل من فيها من المسالة الذين اعتنقوا الاسلام ومن المولدين أبنائهم ، وأيضا من المستعربين الذين ظلوا على دينهم المسيحى واتخذوا العربية لسانا لهم وأداة للترجمة عن أفكارهم وأيضا عن خواطرهم الوجدانية فقد اثروا العربية - على رطانة قومهم اللاتينية - لجمالها الذى يلذ القلوب حين تنصت اليه والاسماع حين تصغى له والالسنه حين تنطق به ، حتى ليصرخ البرو القرطبى : « يا للحسرة أن الموهوبين من شباب النصرارى لا يعرفون اليوم الا لغة العرب وآدابها ، ويقبلون عليها في نهم ، وهم ينفقون أموالا طائلة في جمع كتبها ، ويصرحون في كل مكان بأن الآداب العربية حقيقة بالاعجاب ، فاذا حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك في ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا اليها انتباههم . يا للآلم ! لقد أنسى النصرارى حتى لغتهم ، فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحدا يستطيع أن يكتب الى صاحب له كتابا سليما من الخطأ ، فأما عن الكتابة في لغة العرب فانك تجد فيهم عددا عظيما يجيدونها في

(١٩) تراث الاسلام ٣١/١

(٢٠) انظر في ذلك تراث الاسلام ٢٣/١

أسلوب منمق ، بل انهم ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنا وجمالا (٢١) .

وهي شهادة أو وثيقة بمدى ما حدث من تعرب المستعربين المسيحيين حتى لكانوا يؤثرون أسماء العرب وأزياءهم ، وحتى لقد هجرت كثرة شبابهم دراسة الكتب المقدسة المكتوبة باللغة اللاتينية وحاولت بكل ما استطاعت أن تتقن الكلام والكتابة بالعربية ، ويذهب كثير من الباحثين الى أنه ظلت تشيع - مع ذلك - عامية لاتينية بين المستعربين ، ويتوسع بعض الباحثين فيقولون أن هذه اللاتينية العامة شاعت أيضا بين المتكلمين بالضاد وأنه كان يسود الأندلس ازدواج لغوي، اذ كان الناس هناك يستخدمون العربية ويستخدمون معها لاتينية عامية مستدلين على ذلك بكلمة قالها ابن حزم عن قبيلة بلي التي كانت تنزل في شمالي قرطبة اذ ذكر أنهم «لا يحسنون الكلام باللاتينية لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم» مستنتجين من هذه الكلمة أن القبائل العربية في مختلف أنحاء ايبيريا كانت جميعها تتكلم اللاتينية الدارجة هناك والعربية ، وأن قبيلة بلي كانت وحدها هي التي لا تتكلمها وكلمة ابن حزم هذه الدلالة القاطعة ، اذ لم يعرض ابن حزم نصا للقبائل العربية الأخرى وراء بلي، فربما كانت مثلها لا تحسن اللاتينية العامية، والمفروض أن تشيع على السنة الجماهير في أي أمة لغة واحدة لا لغتين. وهذا لا يمنع من أن يكون هناك أفراد في كل أمة يحسنون لغتهم الأصلية ولغة أخرى معها ، أما أن الشعب جميعه يتكلم لغتين فقد يكون مخالف لطبيعة الأشياء ، ولو تكلم أي شعب قرونا لغتين كما حدث - في رأي بعض الباحثين - بالأندلس فانه لابد أن تنشأ من ذلك لغة عامة مشتقة من اللغتين جميعا ، وهو ما لم يحدث في الأندلس . ولذلك كنا نظن ظنا أن العربية كانت هي اللغة السائدة على الألسنة في الأندلس ، وأن اللاتينية العامية هناك سقطت منها ألفاظ وأمثال وأسماء وألقاب الى العربية ولكن دون أن تسود مثلها على الألسنة بالضبط كما كان شأن الفارسية في العراق ، وفي ديوان أبي نواس منها بعض ألفاظ وأمثال ، ولكن لا نستطيع أن نقول أنه كان في العراق ازدواج لغوي في الألسنة بين العربية والفارسية كما لا نستطيع أن نقول في الأندلس أنه حدث ازدواج عام في السنة الأندلسيين بين العربية واللاتينية العامية ، بل على الأقل ينبغي أن نخفف من حدة هذا القول ، ويدفعنا الى ذلك ما نراه عند ابن خلدون في المقدمة من اشاداته بتمكن العربية في الأندلس، معللا ذلك بأخذهم النشء من أول العمر بتعليم القرآن وحفظه ورواية الشعر والنثر الجيد ومدارسه قوانين العربية ، يقول : « فأفادهم ذلك حصول ملكة صاروا بها أعرب في اللسان العربي (٢٢) » .

(٢١) تاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس (نشر مكتبة النهضة

المصرية) ص ٤٨٦

(٢٢) مقدمة ابن خلدون ٣/ ١٢٥٠ وما بعدها .

وانما نريد أن نخفف من حدة القول بالازدواج اللغوي في السنة الأندلسيين لما يذهب اليه بعض أصحاب هذا القول من أن الموشحات تعد دليلاً قوياً على هذا الازدواج ، ومعروف أنها نمط جديد للأندلسيين في الشعر العربي ، وهي تتألف عادة من خمس مقطوعات ، وربما زادت أو نقصت ، وكل مقطوعة تتألف من جزئين يسمى أولهما الغصن وهو عدد من الشطور يشترك في قافية واحدة ويسمى الثاني القفل وتشترك شطور الاقفال في قواف متقابلة والموشحة قد تبدأ بغصن وقد تبدأ بقفل . وقد ينظم الموشح على وزن من أوزان الشعر العربي ، وقد ينظمه الوشاح على وزن مهمل لم يسبقه اليه شاعر ومعروف من قديم أن الخليل واضع أوزان الشعر العربي جعلها في دوائر تتحرك فيها التفاعيل ، وينشأ من تحريكها وزن معروف وقد ينشأ وزن مهمل غير معروف ليتيح للشعر النظم على أوزان مهملة جديدة وقال ابن بسام في الذخيرة أنها تبنى على مركز هو قفلها الأخير وقد يأخذه الوشاح من اللفظ العامي أو الأعجمي (٢٣) . - وهو اللاتيني الدراج ويسمى الخرجة . وبذلك تحمل الموشحات - في رأى بعض الباحثين - دليلاً قوياً على هذا الازدواج اللغوي في السنة الأندلسيين ، غير أنه يلاحظ أن هذا اللفظ الأعجمي في خرجة الموشحة كان يشركه اللفظ العامي الأندلسي وأيضاً فإن كثيراً من الموشحات خلت من اللفظين معا . ودليل على هذا الازدواج - ربما كان أقوى من سابقه - وهو تفرع فن عامي من الموشحات هو الازجال التي صاغ منها ابن قزمان ديوانه ، ومعروف أنها تصطنع العامية وتخلو من الاعراب خلوا تماماً . واصطناعها العامية جعلها تحمل ألفاظاً لاتينية دارجة كثيرة وهي مسألة تلاحظ في أزجال جميع البلاد العربية إذ تدخل فيها ألفاظ من لغات أقوامها الأصلية ، امتزجت قبل ظهور الازجال بلغاتها المحلية ، وانما نقول ذلك حتى نتخفف من حدة القول بالازدواج اللغوي في السنة الأندلسيين لما قد يترتب على ذلك من مبالغة بعض الباحثين في قراءة بعض أزجال ابن قزمان ومحاولة صرف النطق لكثير من ألفاظها إلى العامية اللاتينية بالاندلس بينما هي عربية وأضرب مثلاً لذلك هذه المقطوعة من زجل لابن قزمان تجرى على هذا النمط :

مر بعد جیده سرف
لم یرا مثل نصف
ولس آت الا طرف
والذی قلنا فضول

فقد فسره باحث معاصر على هذا النحو مر بعد : اصطلاح أندلسي معناه حسنا أو خلاص أو طيب يا سيدى بقول : ومعنى القطعة : حسنا ان اسرافه في الدلال جيد ان لم يعرف الناس مثله منصفا ، وعلى أى حال فلست أنت الا طرفا في ذلك الحب وكل ما قلنا فضول ولغو . وفي رأينا أن كلمة مر بعد ليست عامية لاتينية بمعنى حسنا أو خلاص وانما هى من بعد جيدة أى تكبر وأيضا كلمة طرف ليست بفتح الراء وانما هى بكسرها أى لا يثبت على عهد . ومعنى القطعة في رأينا : من مال بعنقة مسرفا في تكبره لم ير مثله منصفا وأنت لا تثبت على عهد ، والذي قلناه فضول .

والازجال الأندلسية سواء اكانت ثمرة تزواج لغوى في اللسان الأندلسي بين العربية واللاتينية الدارجة أو لم تكن فانها أثرت تأثيرا بعيدا في الحضارة الأندلسية الأوربية بعامة ولم تؤثر فقط بنظامها العروضي ومحتواها الغزلى بل أثرت أيضا بموسيقاها التي كانت تصحبها في الغناء ، وقد صور ذلك بالنتيا تصويرا بديعا في الفصل (٢٤) الطويل الذى كتبه في تاريخ الفكر الأندلسي عن الزجل في الأدب الغربى أو الأروبي ، وقد تبعته أولا في فرنسا عند شعراء التروبادور في جنوبها أثناء القرن الحادى عشر الميلادى قائلًا : « ان أوائل التروبادور البروفنسيين استخدموا أقدم القوالب الزجلية الأندلسية ، وتغنوا بغرامياتهم » . وهى غراميات حب سام بمجد المرأة في تذلل وخضوع ، مما يصلها بغراميات الحب العذرى ، ويشيع فيها أيضا ذكر الرقيب والعذول والوشاة على نحو ما تشيع في غزل العذريين . ويمضى بالنتيا في بيان تأثير الزجل في إنجلترا وألمانيا وإيطاليا والبرتغال وشاعرها في القرن الثالث عشر الملك الفونسو العاشر عاشق الثقافة العربية وديوانه : « أناشيد لمريم العذراء المقدسة » وهو يتضمن أربعمئة مقطوعة منها نحو ثلاثمئة وثلاثين على نسق الازجال الأندلسية ويقول ربييرا انها قامت على أساس من الموسيقى الأندلسية الإسلامية . وملتقى في قشتالة بجوان رويث المعروف بلقب قس هيتا وكان يعيش في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادى ، وله ديوان سماه « الحب الطيب » ومنظوماته فيه على غرار الزجل وطرازه في النظم . ولعل في كل ذلك ما يوضح مدى تأثير الزجل في الآداب الأوربية فضلا عن الأدب الأسباني والبرتغالى ، لاقتزان أغانيه بالموسيقى ومن الممكن أن يكون للموشح الأندلسي نفس التأثير في الآداب الأوربية لأنه من نفس نهج الزجل في شكله العروضي وفي محتواه الغرامى وما كان يرافقه من الموسيقى . وإذا كان الموشح والزجل أثرا في الشعر الغنائى الأوربى فان الأدب الأندلسي البطولى أثر بدوره في ملحمة السيد القنبيطور التي نظمت في القرن الثانى عشر الميلادى وهو مغامر مسيحي لعب دورا كبيرا في حروب القشتاليين مع ملوك

الطوائف ، وكان يوما يحارب في صفوف الأولين ويوما في صفوف الآخرين واستولى على بلنسية سنوات ونكل بأهلها ، وملحمته تطفح بتأثرات عربية ، وظلت هذه التأثيرات أو الطوايع الاندلسية في الأغاني الملحمية الاسبانية التي تلت ملحمة السيد .

وإذا انتقلنا الى عالم القصص الاندلسي وجدنا اسبانيا تنقل هذا القصص أو كثيرا منه الى أوروبا وتعرفها بنفائسه (٢٥) ؛ ومن أوائل ما نقلت مجموعة « محاضرات الفقهاء » لبيدرو ألفونسو اليهودي المنتصر ، وتشتمل على ثلاثين قصة ، وهى في ثلاثة أجزاء : جزء عن موضوعات خلقية وجزء عن النساء ومكايدهن وجزء عن علاقة الملوك برعاياهم وكان يعيش في النصف الاول من القرن الثانى عشر ويظن أنه ألف كتابه أولا بالعربية ثم ترجمه الى اللاتينية ومنها ترجم الى الاسبانية واللغات الاوربية ، ومن المجموعات القصصية الطريفة التي نقلت مبكرا الى اسبانيا ومنها الى لغات أوروبا مجموعة كليلة ودمنة وما بها من قصص ومواعظ على السنة الحيوان والطير ، وقد كثرت محاكاتها في القصص والشعر الغربيين ومجموعة السندباد ، وقد ترجمها فادريكي أخو ألفونسو العاشر سنة ١٢٥٣ بعد ترجمة كليلة ودمنة بسنتين ، ثم القصة الصوفية بر لعام ويواصف ، وتصور حياة بوذا الصوفية . ومن أهم من وقفوا حياتهم على الوصل بين القصص العربى وبين اسبانيا وأوروبا خوان مانويل ابن أخى الفونس العاشر ، وله مجموعة قصصية باسم « الكونت لوكانور » وهو يعد مع مجموعة قصص الليالى العشر للأديب الايطالى بوكاتشو أول انتاج نثرى يعرف بأوروبا في باب الفن القصصى ، ومجموعة خوان مانويل من خمسين قصة كثيرة متنوعة وقد انتهى منها في سنة ١٣٣٥ قبل أن يبدأ بوكاتشو مجموعته بثلاث عشرة سنة . ويتضح من اسم المجموعة الثانية صلتها بألف ليلة وليلة ، وكأن فن القصصى النثرى الأوربى نشأ ونما واستوى على سوقه في مهد القصص الاندلسى ، وكان للمجموعتين أثر كبير على القصص الاوربى ، وقد حول شكسبير قصة مانويل عن فتى اقترن بامرأة شديدة المداس الى مسرحية : المرأة الشرسة ، واقتبس الكاتب الدانيماركى أندرسن غير قصة من قصص مانويل العربية . وشغف الاسبان بكثير من القصص العربى الخالص ، ومما شغفوا به فن المقامات التى تحكى حياة أديب متسول ، وقد استحال عندهم الى قصص شطارة وصعلكة سميت بالقصص البيكارسية وكان الاقبال على تأليفها عظيما في القرن السابع عشر وبطلها دائما من الصعاليك الذين

(٢٥) انظر في هذا الموضوع الفكر الاندلسى ص ٥٧٩ وما بعدها وتراث الاسلام الفصل الخاص بالادب للمستشرق جب وكتاب أثر العرب والاسلام في النهضة الاوربية ، الفصل الاول (نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر) .

يرتزقون من حيلهم والاعبيهم وشعوذاتهم . ومن خير ما يمثل هذه القصص قصة دون كيشوت لسرفانتس ، وهو فارس جوال وفي الوقت نفسه عاشق على طريقة العذريين والحب يخرج دأئما عن طوره ، فيهم على وجهه غير مهتم بشيء ، وقد يلقي جماعة فيرتد الى نفسه وينطق شعرا جميلا بديعا وكأئما قرأ قصصا عربية عن الفرسان الهائمين الذين كانوا يتركون قصورهم ويطوفون في الدنيا لينصفوا المظلومين ويبطشوا بالطغاة المتجبرين ، ودأئما وراءه محبوبة يقدم لها أعماله البطولية ، وأنه ليجن أحيانا كما جن مجنون ليلي ، ودأئما يرمى بنفسه في المخاطر ذاكرًا محبوبته ، ودأئما يحاول مساعدة الضعفاء والمقهورين ، ولعل سرفانتس كان يشير بهم الى المسلمين البائسين الذين استذلهم الاسبان وانزلوا بهم ما لا يحصى من المحن الثقالة وكأئما عبر في قصته « دون كيشوت » عما كان يمس قلوب كثيرين من الاسبان من الالم على العرب المدجنين والمورسكيين في اسبانيا . وقد أحست جماعات منهم بفقير الأدب القشتالي الاسباني ، فعدوا يحاولون استرجاع الماضي الاندلسي بصور شتى .

ولابد أن نلاحظ أن تأثير الأدب الاندلسي العربي في الادب الاسباني كان أوسع جدا مما يروى عن مجموعات قصصية نقلت الى اللغات القشتالية أو اللغة الاسبانية، فما جمع وطبع ونشر انما يمثل شطرا محمدا من تأثير الأدب الاندلسي على الأدب الاسباني ، فقد ظل الاسبان يعيشون العرب قرونا متطاولة وما عرفوه عن طريق الرواية والسماع والمشافهة أوسع جدا من أي المجلدات ضخام ترجمت الى الاسبانية . ونضرب لذلك مثلا قصص ألف ليلة وليلة فان الباحثين حين يريدون معرفة مدى تأثيرها وتاريخه يذكرون منها قصة الجارية تودد وطبعاتها في الاسبانية والبرتغالية منذ سنة ١٥٢٤ . وليس بمعقول أن تنتظر هذه القصص لتنتشر في اسبانيا حتى القرن السادس عشر إذ لابد أنها كانت معروفة للاسبان منذ القرن العاشر أو القرن الحادي عشر على أكثر تقدير . والقصص الاندلسية وتأثيراتها في الأدب الاسباني ومن خلالها في الأدب الأوروبية أوسع من أن نصوره في مقال ومن أراد الاتساع فيه فليرجع الى ما ذكرنا آنفا من مراجع في الهامش .

ولنتنقل الى الجانب الثاني في الحضارة المعنوية وهو جانب العلم ، وهو كما أن اسبانيا لم يكن لديها شيء من الادب تستطيع أن تلقى به الأدب الاندلسي العربي كذلك لم يكن عندها شيء من العلم تستطيع أن تلقى به العلم الاندلسي العربي ، وكان أول من غرسه في البيئة الأندلسية غرسا زاكيا الأمير عبد الرحمن الأوسط ، إذ وجه عباس بن ناصح الى العراق في التماس الكتب القديمة ، فأتاه بكتاب السند هند وغيره منها ، وهو أول من أدخلها الأندلس وعرف أهلها بها ،

ونظر هو فيها (٢٦) معنى ذلك أن الحركة العلمية بالأندلس - فيما يختص بعلوم الاوائل القديمة - تأسست على ما ترجم منها في بغداد من اليونانية وغيرها ، فان كتاب السند هند كان قد نقل الى العربية عن السنسكريتية الهندية ، وكان موضوعه علم الهيئة والجدول الفلكية . ولابد أن عباس بن ناصح جلب مع هذا الكتاب كثيرا من كتب الفلسفة وعلوم الاوائل ، ودفع الأمير عبد الرحمن الأوسط الاندلسيين دفعا الى تعلمها ، ومضوا يتعلمونها ويحاولون أن يحسنوها . وكان ممن أحسنها وابدع فيها عباس بن فرناس (٢٧) المتوفى سنة ٢٧٤ وفي المغرب أنه أول من استنبط بالأندلس صناعة الزجاج من الحجارة ، واحتال في تطيير جثمائه فكسا نفسه الريش على شقق الحرير ، فتهيا له أن استطار في الجو من ناحية الرصافه واستقل في الهواء ، فخلق فيه حتى وقع على مسافة بعيدة (٢٨) .

ولا نصل الى زمن عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر حتى تزدهر الحركة العلمية بالأندلس ، ويدل على ذلك من بعض الوجوه أن نجد ابن جلجل في كتابه طبقات الأطباء والحكماء يترجم لنحو عشرين طبيباً من زمن الأمير محمد الى زمنهما ، ويقول : « كان القوم من النصارى يتطببون قبلهم ، ولم يكن لهم بصر بصناعة الطب ولا بالفلسفة والهندسة (٢٩) » . وأهدى أمبراطور بيزنطة الى الناصر مخطوطة من كتاب الحشائش والنباتات لديسقوريدس وهو في الصيدلة أو الأدوية المفردة ، وكان باليونانية ولما لم يكن في قرطبة من يعرفها أرسل اليه الناصر في سنة ٣٤٠ للهجرة أن يرسل اليه من يعرفها لترجمته ، فأرسل اليه الراهب نيقولا العالم بها وباللاتينية، فنشط في انجاز ترجمة الكتاب مع طائفة من المساعدين المتقنين للعربية (٣٠) وكان لهذا الكتاب أثر عظيم في نهضة الصيدلة وعلم النباتات الطبية في الأندلس . ومما يدل على أن قرطبة حينذاك كانت أكثر المدن الأوربية حضارة ونهضة علمية أن الرحالة والسفراء الذين كانوا يزورونها كان يحكمهم خشوع ورهبة لا حدود لهما ، وكان يقال لهم أن بها سبعين مكتبة وتسعمائة حمام للجمهور . وكان حكام ليون وقشتالة ونبارة وبرشلونة يقصدونها كلما احتاجوا الى جراح أو طبيب أو مهندس معمارى ، وقد وفدت الملكة طوطة ملكة نبارة على الناصر بابنها سانكوا لتعالجه من سمنة مفرطة وأكرمها الناصر وبرىء ابنها من سمنته (٣١) وكان ابنها عزل عن العرش فأعاده الناصر

(٢٦) المغرب ٤٥/١

(٢٧) المقتبس تحقيق مكى طبع بيروت ص ٢٧٩

(٢٨) المغرب ٣٢٣/١

(٢٩) طبقات الاطباء والحكماء (طبع المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة) ص ٩٣

(٣٠) الفكر الأندلسى لبلانثيا ص ٤٦٢

(٣١) تراث الاسلام ١٧/١

اليه . ووكل لابنه الحكم في حياته القيام على رعاية العلماء من كل صنف ومن بينهم أصحاب علوم الاوائل ، وكان الحكم عالما لا يبارى في كل فنون العلم ، ووصل بالحركة العلمية في الأندلس الى كل ما كان ينتظر لها من ازدهار ، واشتهر بجمعه لنفائس الكتب ونوادرها وكان له في بغداد ودمشق والقاهرة والاسكندرية موظفون يستنسخون له طرائف الكتب القديمة والحديثة ، وأقتنى مكتبة ضخمة ، قيل أن بها أربعمئة ألف كتاب . وقد يكون في هذا العدد مبالغه ولكنه يدل على كثرة ما كانت تحتويه المكتبة من مصنفات ، وكان فهرسها يقع في أربع وأربعين كراسة في كل كراسة منها عشرون ورقة وقيل بل شغل الفهرس خمسين كراسة (٣٢) . وكانت الدار التي اتخذها للمكتبة أشبه بمجمع علمي ، وهو مجمع كان يزخر بمحققين يقابلون بين نسخ الكتاب المجلوب لاستخلاص نسخة دقيقة منه ، كما كان يزخر بالعلماء الدارسين والناسخين والمجلدين وقد مضت الدراسات العلمية تنشط نشاطا واسعا في كل مجال ، وملتقى في الدراسات الرياضية والفلكية بمسلمة المجريطي المتوفى سنة ٣٩٨ ومدرسته وبحوثه في الاسطرلاب والزيجات ، ومن أهم تلاميذه ابن السمع الذي اعتمد عليه ألفونس العاشر في النظريات الفلكية ، وله في الهندسة كتب جيدة . وبرز في زمن ملوك الطوائف الزرقالي الفلكي ، كما برز اسم بنى هود أمراء سرقسطة ومؤلفاتهم الفلكية . وملتقى في القرن الثاني عشر بالبسطروجي ونظرياته الفلكية المترجمة الى اللاتينية ، وأكبر الرياضيين في القرن الثالث عشر الميلادي الرقوطي رئيس مدرسة الرياضيات في مرسية ثم غرناطة .

وازدهر الطب منذ زمن الدولة الاموية ازدهارا عظيما ، وتوج هذا الازدهار بالزهر اوى المتوفى سنة ١٠١٣ للميلاد ، وهو أكبر أطباء الأندلس قاطبة ، وكتابه : « التعريف لمن عجز عن التأليف » موسوعة عظيمة للطب والجراحة ، وفي جزءه الثلاثين الخاص بالجراحة يرسم آلات لها عملها بنفسه ويحدد طريقة استعمالها ويشرح عمليات استخراج الحصى من المثانة بالشق أو بالتفتيت ، ويرسم آلات كالسنارة استأصل بها أورام الانف . وقد جعل الجراحة علما مستقلا بذاته عن الطب وأقامها على التشريح . وظل الكتاب وخاصة في الجراحة معتمد الاطباء في اسبانيا وأوربا طوال عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر . واستمد الطب في الازدهار بالأندلس واشتهرت به بيوت مثل بيت بنى زهر وأشهرهم عبد الملك المتوفى سنة ٥٥٧ وله في الطب الباطني كتاب سماه الاقتصاد . ويشترك الفلاسفة في الطب ، ويشتهر فيه ابن باجة كذلك أبو الوليد بن رشد ، ودوت شهرة كتابه الكليات في عصر النهضة ويتناول فيه الامراض والتشريح ووظائف الاعضاء . ومنذ ترجمة كتاب ديسقوريدس في الحشائش والنبات يكثر علماء الصيدلة والادوية المفردة ،

ويتوجون في القرن الثالث عشر للميلاد بابن البيطار ، ومن أهم كتبه « الجامع لمفردات الاغذية والادوية » . وقد ترجم كثير من كتب الصيادلة الاندلسيين الى اللاتينية والاسبانية واللغات الأوروبية .

ونشطت الفلسفة في الأندلس نشاطا واسعا ، وقد بلغت أوج ازدهارها في القرن الثاني عشر الميلادي ويشتهر فيه ثلاثة هم ابن باجة وابن الطفيل وابن رشد ، وقد توفي ابن باجة سنة ٥٢٢ هـ / ١١٢٨ م وعنى بشرح مؤلفات أرسطو وله مصنفات كثيرة في الفلسفة وفي النفس وفي اتصال الانسان بالعقل الفعال ، وتشيع في كتاباته روح التدين ، وفي كتابه تدبير المتوحد يتخيل مدينة فاضلة لا تحس فيها حاجة الى أطباء البدن ولا الى أطباء العدالة من القضاة ولا الى أطباء النفوس من الحكماء لأن المتوحد في هذه المدينة كاملون وكأنهم نماذج مختارة تعيش في الجامعات معيشة منعزلة كمعيشة الصوفية الغرباء . وتوفي ابن طفيل سنة ٥٨٠ هـ / ١١٨٦ م ولم يبق من مؤلفاته سوى رسالته : « حى بن يقظان » وهى قصة فلسفية ، ترجمت الى اللاتينية وامتدحها غير فيلسوف أوربي وتوفي ابن رشد سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م وقد عرفه المثقفون الاسبان الأوربيون منذ زمن بعيد ويشتهر بشرحه لمؤلفات أرسطو وتعليقاته عليها ، وكان يرى صدور عقول الافلاك عن الله وقدم المادة ووحدة العقل الانسانى ، وله آراء جيدة في التوفيق بين الدين والعقل أوضحها في كتابه فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، وقد أفاد منها أكبر فائدة القديس توما الاكوينى ، وأشتهر بين المثقفين الأوربيين أيضا برده على الغزالي في حمله على الفلاسفة ، وسمى رده تهافت التهافت . وهو أكبر فلاسفة الاسلام في الاندلس والبلاد العربية حظا من ترجمة مؤلفاته الى اللاتينية ، وكانت فلسفته تدرس في جامعات اسبانيا والجامعات الأوروبية وقد تحولت طليطلة - منذ استولى عليها الفونس السادس ملك قشتالة سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م - الى دار ترجمة كبيرة للعلم والفكر العربيين الى اللهجة القشتالية واللغة الاسبانية الحديثة ، وتزعم سريعا ذلك أسقفها رايموند ، ويقول أيرنست رينان أن فعله في ذلك كان حاسما ، إذ قاد مدرسة كبيرة ظلت طويلا تعنى بترجمة المصنفات العربية في العلوم والفلسفة : في الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفيزياء والتاريخ الطبيعى وما وراء الطبيعة والمنطق والسياسة وعلم النفس ، ولم تترك تلك المدرسة كتابا مهما للخوارزمى والرازى وابن سينا والغزالي والبطلوجى والزهرائى وابن رشد الا ترجمته ، وحين ذاعت في أوربا ترجمتها هرع اليها الطلاب والمثقفون من أنحاء اسبانيا وأوربا يحاولون أن ينهلوا مما فيها من المؤلفات العلمية والفلسفية العربية عامة والاندلسية خاصة . وبلغت ترجمة تلك المدرسة الذروة في عهد الفونس العاشر المتوفى في سنة ٦٨٢ هـ / ١٢٨٤ م . وكانت الكتب تترجم الى القشتالية ومنها الى اللاتينية .

وقد كان لهذه الترجمات دور فعال في التكوين الحضارى لاسبانيا طوال قرون متعاقبة ، كما كان لها دور فعال في تطوير اللهجة القشتالية الى اللغة الاسبانية الحديثة بما وسعت في طاقاتها اللغوية ، لاداء العلوم والفلسفات والأداب الأندلسية . ومما لا ريب فيه أن اسبانيا ظلت حقبا متطاولة تؤثر بحضارة الأندلسيين أثارا كبيرا في أوروبا متغلغلة باشعاعاتها في جوانب حضارتها الحديثة الى أماد بعيدة ٢

شوقى ضيف

الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بفتح الأندلس

من المعروف أن فتح العرب للأندلس في سنة ٩٢ هـ. (٧١١ م.) كان من الأحداث التاريخية الكبرى التي كان لها أعمق التأثير في تاريخ عالم العصور الوسطى بشطريه : الاسلامى والمسيحي ، إذ ترتب على هذا الفتح أن أصبح شبه جزيرة ايبيريا أول قطعة من أرض القارة الأوربية يتحول الى جزء من عالم الاسلام والعروبة . وقد ألهم هذا الفتح الكبير بما تضمنه من أحداث وبطولات أخيلة الناس في الشرق والغرب على حد سواء . ونتج عن ذلك أن ولدت قصة الفتح مجموعات وحلقات متعاقبة من الأساطير والأحاديث الخرافية والملحمية ظلت تتزايد وتنمو بإطراد على طول القرون التالية ، وكانت هذه الأساطير والأحاديث شائعة في أوساط المسلمين الفاتحين ومنهم امتدت الى بلاد الشرق العربى وأصبحت جزءاً من التراث الشعبى العربى ، كما أنها امتدت الى أوساط المسيحيين من أهل البلاد المفتوحة ، فأصبحت أيضاً جزءاً من تراثهم الأدبى ، وظل الأدب الاسبانى يستوحى منه الكثير من الآثار الشعبية والقصصية والمسرحية حتى اليوم .

وسنتناول في هذه الدراسة مجموعة مختارة من أهم تلك الأساطير والحكايات الشعبية ، فنعمد للإشارة الى البيئات التي ولدت فيها ، ونحاول تحليل عناصرها الرئيسية وبيان مصادرها ، ومدى صلتها بحقيقة الوقائع التاريخية ، ثم نموها وتطورها ، مع بيان مدى تأثير ما أثر منها في الأدب العربى في المشرق والأندلس الاسلامية من ناحية ، وفي الأدب الاسبانى من ناحية أخرى .

ونورد فيما يلى تصنيفاً اجمالياً لأهم مجموعات هذه الحكايات مع بيان بمفرداتها :

- ١ - أحاديث حول أرهاصات الفتح ومقدماته :
 - (أ) تنبؤات حول طارق بن زياد
 - (ب) البيت ذو الأقفال بطليطلة
- ٢ - أحاديث حول أسباب الفتح :
 - بنت يليان وخطيئة لذريق آخر ملوك القوط

٣ - أحاديث حول وقائع الفتح وأحداثه :

(أ) احراق طارق بن زياد للمراكب

(ب) النساء المدافعات عن تدمير

١ - أحاديث حول ارهاصات الفتح ومقدماته :

كان صاحب الفضل الأول في اتمام فتح المغرب هو حسان بن النعمان الذي ولى على هذه البلاد في سنة ٨١ هـ. (٧٠١ م.) وغادرها بعد خمس سنوات في سنة ٨٦ هـ. (٧٠٦) ولاية اسلامية هادئة منظمة . وحينئذ قام الى مصر عبد العزيز بن مروان فأقام على أفريقية وليه وأقرب رجاله الى نفسه وهو موسى بن نصير ، وكان من أقدر رجال الدولة وأكفأ القادة العسكريين ، وقد والى موسى بن نصير فتوحاته في المغرب فوجه حملات استكملت فتح هذه البلاد حتى المحيط الأطلسي ، بل اتجهت بعد ذلك الى فتح جبال السوس الأقصى ، وكانت هذه أول مرة يصل فيها الجيش الاسلامي الى هذه النواحي الداخلية النائية الواقعة في جنوب المغرب ، كما وجه حملة أخرى على رأسها مولاة طارق بن زياد الى أقصى الشمال الغربي فافتتحت طنجة وعملت على نشر الاسلام في قبائل البربر في تلك المنطقة من غمارة وبرغواطية . ولم يبق من مدن الساحل الافريقي الا مدينة سبتة المواجهة لسواحل اسبانيا الجنوبية على مضيق بحر الزقاق الذي أصبح يعرف بعد ذلك باسم «مضيق جبل طارق» وكان يلي سبتة حينذاك حاكم اختلف حول حقيقة شخصيته وأصله يدعى «يليان» ، على أنه قد تبين من الأبحاث التي قام بها دوزي R. Dozy وسافيدرا E. Saavedra أنه لم يكن تابعا للملك القوطي لذريق الذي كان يحكم شبه جزيرة ايبيريا ، وانما كان تابعا للدولة البيزنطية ، وان كان بعده الشديد عن مركز الدولة واضطراب أمور البيزنطيين بعد أن انتزع العرب منهم الشام ومصر وبلاد الشمال الافريقي قد جعله أشبه بحاكم مستقل في ولايته ، ولهذا فقد وثق علاقاته بقبائل البربر التي كانت تقيم في هذه المنطقة وكسب ودها وأصبح بمثابة زعيم لها حتى حسبه كثير من المؤرخين بربريا ينسبونه الى قبيلة غمارة .

وكان موسى بن نصير قد عرف يليان لأول مرة عند وصوله الى اقليم طنجة في سنة ٨٩ هـ. (٧٠٩ م.) ، ثم اتصلت علاقات طارق بن زياد به لا سيما وأن يليان كان على ما يبدو حليفا لغيطشة Witiza ملك اسبانيا السابق الذي خلعه لذريق Rodrigo وقتله ، مما جعل العلاقات تفسد بين يليان والملك الجديد .

وهنا يقرر موسى الاضطلاع بفتح الأندلس بعد أن يستأذن الخليفة الوليد بن عبد الملك ، فيأمره الوليد بـألا يغمر بالمسلمين ، بل يختبر شأن الأندلس بالسرايا ، فينتدب موسى واحداً من قواده وهو أبو زرعة طريف بن ملوك ، فيعبر الى الشاطئ الأندلسي بقوة صغيرة قوامها أربعمائة رجل ، ويقدم له يليان أربعاً

من السفن وينزل طريف في بلدة قدر لها أن تحمل اسمه بعد ذلك الى اليوم (هي طريف Tarifa) ، وذلك في رمضان سنة ٩١ هـ . (يولية ٧١٠) ويقوم طريف بعدة غارات سريعة يغنم فيها مغانم كثيرة ويتبين منها أن خطوط الدفاع عن جنوب الأندلس يسهل اختراقها واقتحام البلاد عن طريقها .

وحينئذ يقرر موسى أن يعهد بحملة الفتح الى قائد بربرى من رجاله ، هو طارق بن زياد ، وهو على الأرجح بربرى من قبيلة نفزة ، ومن جديد يقدم يليان عونه للمسلمين فيحملهم في مراكبه على دفعات ويتم عبور الجيش في ربيع الثانى سنة ٩٢ هـ . (ابريل ٧١١) ، وينزل طارق بجنوده على الجبل الذى حمل بعد ذلك اسمه (جبل طارق Gibraltar) ، ومن هذا التاريخ تبدأ مسيرة الفتح التى تتوج بانتصار المسلمين الكبير على جيش لذريق في معركة وادى لكة Guadalete في رمضان ٩٢ (يولية ٧١١) .

هذا هو ما تذكره المصادر التاريخية ، وقد عرضنا خلاصته في السطور السابقة (١) ، ولكن الخيال الشعبى ما كان ليكتفى بهذه الرواية ، وانما كان عليه أن يضيف على بطل الفتح هالة أسطورية . على أنه ينبغى أن نذكر أن العلاقات بين الرجلين لم تجر على ما كانت عليه من الاستقامة والتعاون ، بل نشب الخلاف بينهما بعد اتمام الفتح وبعد استدعائهما الى دمشق حيث أراد كل منهما أن ينفرد بمجد الفتح الكبير . أما موسى بن نصير فنحن نعرف أنه وقع بعد ذلك في سخط الخليفة سليمان بن عبد الملك حتى وفاته بعد عودته بسنوات واستقر أبناؤه بعد ذلك في مصر باستثناء عبد العزيز بن موسى الذى لم يلبث أن قتل بعد ذلك سنة ٩٥ (٧١٤) . وأما طارق بن زياد فتصمت عنه المصادر صمتا كاملا بعد عودته الى المشرق ، وان كنا نعرف أن نفرا من أسرته قد استقروا في الأندلس وكان لهم ذرية فيها .

وكان لابد للتنافس بين القائدين أن ينعكس على ما صاغه الخيال الشعبى عن ارهاصات الفتح والتنبؤات التى عهدناها دائما مما يدخل في أخبار «الحدثان» التى يرى فيها عامة الناس تمهيدا للفتح وتبشيرا به . أما الفريق الذى رأى في طارق بن زياد البطل الحقيقى للفتح فقد صاغ حوله حكايات أهمها ما يرويه المؤرخ الاندلسى ابن القوطية من أنه « كان نائما في المركب - التى حملته الى الاندلس - ، فرأى في منامه النبى (صلعم) والخلفاء الأربعة يمشون على الماء حتى مروا به ، فبشره النبى (ص) بالفتح وأمره بالرفق على المسلمين والوفاء بالعهد » .

(١) انظر تفصيل الأحداث التاريخية الخاصة بالفتح في كتاب ليفى بروفنسال : تاريخ اسبانيا الاسلامية ٨/١ - ٢٤ ، والدكتور حسين مؤنس : فجر الأندلس ٥٢ - ٨٤ ، والمصادر المشار اليها في هذين المرجعين .

وفي حكاية أخرى « أنه لما ركب البحر غلبته عيناه فرأى النبي (ص) وحوله المهاجرون والأنصار قد تقلدوا السيوف وتنكبوا القسي ، فيقول له النبي : يا طارق تقدم لشأنك . ونظر اليه وإلى أصحابه قد دخلوا الأندلس قدامه ، فهب من نومه مستبشراً وبشر أصحابه ولم يشك في الظفر » (٢) .

ورأى رواة هذه الأخبار أنها لا تكتمل إلا بأن ينسبوا إلى طارق شعرا يتفق مع فحوى هاتين الحكايتين ، وقد احتفظ لنا المقرئ بهذه الأبيات التي يدل نسيجها على أنها مصنوعة (٣) :

« ركبنا سفينا بالمجاز مقيرا عسى أن يكون الله منا قد اشترى
نفوسا وأموالا وأهلا بجنة إذا ما طلبنا الشيء فيها تيسرا
ولسنا نبالي كيف سالت نفوسنا إذا نحن أدر كنا الذي كان أجدرنا »

وأما الفريق المناصر لموسى بن نصير فقد رأى في هذه الروايات ما يجعل طارق بن زياد منفرداً بمأثرة الفتح ، ولهذا فقد أضاف إليها تفاصيل لا تنكر على طارق فضل الاضطلاع بالفتح ولكن تجعل لموسى بن نصير الفضل الأول والأكبر ، بل كأنها لا تكتفى بكون موسى هو القائد الأعلى المدبر والمخطط ، وإنما تجعله عالماً بالكهانة والتنجيم ، قارئاً للغيب . تقول هذه الرواية ذات الاتجاه « النصيري » :

« وجه موسى بن نصير مولاه طارقاً إلى تلمسان ، وأمره أن يتعاهد سواحل البحر ومراسيه ويجعل عليها رصداً لعله أن يصيب من سفن الروم فيجد فيها شيخاً عند علم ، ففعل ، فظفر به فقال له : هل تعرف في علمك من يفتح الأندلس ؟ قال : يفتحها معكم قوم يقال لهم البربر وهم على دينكم . فكتب طارق إلى موسى بن نصير بذلك ، فجند البربر وبعث إليه منهم ألف رجل ، وكتب موسى إلى طارق - وكان من أعلم الناس بالنجوم - : انك ستنتهي إلى صخرة على شاطئ البحر ، فاشحن سفنك عندها ، واطلب فيمن عندك رجلاً يعرف أسماء الشهور بالسريانية فإذا كان يوم أحد وعشرين من أيار وهو بالحساب العجمي ماية فاجر على بركة الله وعونه ، وامض على تأييده ونصره ، حتى يستقبلك جبل أحمر في أسفله عين شرقية إلى جانبها تمثال على صورة ثور ، فاكسر ذلك التمثال ، واعمد إلى رجل طوال أشقر بعينه قبل ، وبيديه شلل ، فاعقد له على مقدمتك . فلما انتهى الكتاب إلى طارق كتب إلى موسى بن نصير : اني سأنتهي إلى ما أمرتني به ، وأما صفة الرجل الذي أمرتني به فلم أجد صفته إلا في نفسي » .

(٢) انظر في هاتين الحكايتين تاريخ ابن القوطية ص ٨ ، وهما أيضاً في كتاب الصلة لابن بشكوال على ما يذكر المقرئ في نفح الطيب ٢٣١/١ ، ٢٥٥ ، وفي الروض المعطار لابن عبد المنعم الحميري ص ٩ .
(٣) المقرئ : نفح الطيب ٢٦٥/١ .

وصاحب هذه الرواية هو المؤرخ الأندلسي عبد الملك بن حبيب (المتوفى سنة ٨٥٢/٢٣٨) (٤) ، وروايته مصرية المصدر ، ونحن نراها متكررة بحروفها تقريبا في كتاب «الامامة والسياسة» المنسوب لابن قتيبة (٥) والذي سبق أن قمنا بدراسته وانتهينا الى أن مؤلفه في الغالب واحد من أحفاد موسى بن نصير هو معارك بن مروان بن عبد الملك بن مروان بن موسى بن نصير ، وأنه مصري عاش في منتصف القرن الثالث الهجري (٦) .

ونرى في هذه التفاصيل مدى ما أضافه خيال المؤلف الواسع الى شخصية موسى بن نصير ، ونرى أيضا بوضوح أنه انما هدف الى رفع شأن موسى وتضخيم دوره واضفاء لون من القداسة على شخصه . ولعلنا نلمح كذلك الحكمة القصصية وعنصر المفاجأة في تلك التفاصيل مما تميز به خيال القصاص المصريين .

ب - البيت ذو الأقفال بطليطلة :

من الحكايات الشعبية التي قدر لها ذيوع عظيم والتي كانت من ارمصاصات فتح الأندلس المبشرة بتمامه على نحو كأنه قدر محتوم لا قبل لبشر بصدده أو إيقافه تلك القصة التي تذكر أنه كان في دار ملك لذريق آخر ملوك القوط بيت عليه أقفال ، فكل من يلي منهم الملك يزيد قفلا على ذلك البيت ، ولم يفتحه قط ملك منهم ولا علم ما فيه حتى انتهت الأقفال الى عشرين قفلا . فلما ولي لذريق عزم على فتح الباب والاطلاع على ما في البيت . فأعظم ذلك أكابره وتضرعوا اليه في الكف ، فأبى وظن أنه بيت مال ، ففض الأقفال عنه ودخله ، فأصابه فارغا لا شيء فيه الا تابوتا عليه قفل ، فأمر بفتحه فألفاه أيضا فارغا ليس فيه الا شقة مدرجة قد صورت فيها صور العرب على الخيول وعليهم العمائم ، متقلدى السيوف ، متنكبى القسي رافعى الرايات على الرماح ، وفي أعلاها كتابة بالعجمية ، فقرئت فاذا هي : « اذا كسرت هذه الأقفال من هذا البيت وفتح هذا التابوت فظهر ما فيه من هذه الصور فان الأمة المصورة فيه تغلب على الأندلس وتملكها . فوجم لذريق وعظم غمه وغم العجم ، وأمر برد الأقفال واقرار الحراس على حالهم .

(٤) ابن حبيب : تاريخ افتتاح الأندلس ، نص ملحق بمقالنا عن « مصر والمصادر الأولى للتاريخ الأندلسي » (باللغة الاسبانية) في صحيفة المعهد المصري للدراسات الاسلامية بمديريه ، المجلد الخامس سنة ١٩٥٧ ص ٢٢١ ، وانظر كذلك الروض المعطار ص ٩ ووصف الأندلس لابن الشباط ص ١٢٣ ونفج الطيب ٥٤/١ .

(٥) الامامة والسياسة ، نص ملحق بتاريخ ابن القوطية ص ١٢٠ - ١٢٣ .

(٦) انظر بحثنا المتقدم ذكره ص ٢١٠ - ٢٢٠ (من القسم الأوربي) .

ولا يكاد يخلو مصدر أندلسي أو مشرقى من إيراد هذه القصة مع اختلاف طفيف في تفاصيلها ، إذ نجدها لأول مرة في كتاب ابن حبيب الأندلسي وفي فتوح مصر لابن عبد الحكم المصري وفي الإمامة والسياسة الذي رجحنا أنه لأحد أحفاد موسى بن نصير . ثم نجده في كتاب ابن القوطية وابن الكردبوس وابن الشباط وابن عذارى وابن خلكان والمقرئ (٧) .

وتتنمى هذه القصة إلى ذلك التراث الأسطوري الشرقي والمصري بصفة خاصة الذي أثرى رواية فتح الأندلس بعدد كبير من القصص ذات الطابع الغيبي . ويدلنا على ذلك أن أول رواية لهذه القصة ترد في كتاب ابن حبيب رواية عن الفقيه عبد الله بن وهب (ت ١٩٧/٨١٢) تلميذ الإمام مالك بن أنس ، وهو يروي بدوره عن الإمام الفقيه الليث بن سعد (ت ١٧٥/٧٩١) ، وهما عالمان مصريان كانا من أئمة الفقه ، ولكنهما شغفا على عادة العلماء المصريين بالروايات التاريخية التي هي أقرب إلى الأساطير والأحاديث الشعبية منها إلى التاريخ . ويتردد أسماهما بكثرة في الأخبار المتعلقة بتاريخ مصر القديم وفتح العرب لها وذكر ما فيها من عجائب ، أما الرواية الأخرى لقصة البيت ذي الأقفال - وهي التي تلي سابقتها في القدم وتتفق معها اتفاقا يكاد يكون حرفيا - فهي الواردة في كتاب « فتوح مصر » لابن عبد الحكم (ت ٢٥٧/٨٧٠) ، وهو يرفعها إلى أبيه عبد الله بن عبد الحكم (ت ٢١٤/٨٣٩) وإلى رواية آخر يدعى هشام بن إسحاق لم يتمكن من تجلية شخصيته وإن كان من الواضح أن كليهما من ممثلي الروايات المصرية لتاريخ الأندلس .

وقد كان العالم الفرنسي رينيه باسيه René Basset من أول من درسوا هذه القصة فعد الأقفال التي جعلت على هذا البيت وصور العرب التي وجدت فيه من قبيل الظلمسات التي شاع الحديث بين الشعوب القديمة عن أثرها السحري في حماية المدن أو الآثار القديمة والتحف الثمينة فإذا امتدت إليها الأيدي بالسرقة أو الفساد أو الانتهاك بطل مفعولها السحري (٨) . وحاول الباحث الإسباني ادواردو سافيدرا Eduardo Saavedra أن يفسر القصة تفسيراً تاريخياً ، فقال أن لذريق كان في حاجة ماسة إلى المال من أجل إخماد الثورات التي نسبت ضده ،

(٧) انظر تاريخ افتتاح الأندلس لابن حبيب ص ٢٢٥ ، وفتوح مصر لابن عبد الحكم ص ٢٧٨ والإمامة والسياسة ص ١٢٥ ، ١٢٨ - ١٢٩ ، وتاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية ص ٧ ، وابن عذارى : البيان المغرب ٢/٣ ، والمقرئ : نفح الطيب ١/٢٤٢ ، ٢٤٤ - ٢٤٨ ، ٢٥١ ، والروض المعطار ص ٦ - ٧ ، وتاريخ الأندلس لابن الكردبوس ص ٤٢ - ٤٣ ، وصلة السمط لابن الشباط ص ١٣١ - ١٣٢ ، ووفيات الأعيان لابن خلكان .

(٨) René Basset : La maison fermée de Tolède, Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran, XX, 1899, pp. 42-58.

فحاول أن ينتهب الحلى والكنوز التى كانت مودعة فى كنيسة « سان بدرو وسان باولو » المجاورة للقصر الملكى فى طليطلة ، ولكن أمله خاب إذ لم يجد فيها ما يسد حاجته ، ومن هنا ولدت قصة البيت ذى الأقفال (٩) .

غير أن هذا التفسير الذى يحاول تلمس مصدر محلى لهذه الأسطورة أى بين أوساط الشعب المغلوب بعيد عن الاقناع (١٠) ، والقرائن كلها تؤكد أن الأسطورة مصرية المصدر ، وإن كان هذا لا يمنع أن يكون هذا الجيل الأول من الفقهاء المصريين فى شفقتهم بالقصص الأسطورى قد انتفعوا أيضا من بعض القصص المشابهة ، ولكنها على كل حال قصص شرقية أيضا . وقد أشار منندث بيدال (١١) الى أحداث ترد فى القصص الشرقى القديم مشابهة لخبر انتهاك لذريق لحرمة البيت ذى الأقفال . منها ما يرويه عن المؤرخ القديم اليانوس Elianus من أن جرجيس بن دارا ملك الفرس انتهك مقبرة بيلو Belo فحلت عليه اللعنة . وكذلك دارا نفسه الذى انتهك مقبرة نيتوكريس أو سميراميس معتقداً أنه سيجد فيها أموالا ، فاذا به يجد فيها لوحة تدينه وتهده على حد ما ذكر المؤرخان هيرودوت وبلوتارك ويضيف الى ذلك الباحث كراب قصة شعبية صينية تقول ان الامبراطور تسييل - شى - هوانج ملك الصين اقتحم مقبرة كونفوشيوس ، فاذا به يجد فيها لوحة تنبأ له بالموت العاجل عقابا له على عبثه بالمقدسات (١٢) .

ونحن نرى أن جوهر القصة ، وهو وجود طلسم أو تعويذة يبطل مفعولها السحرى اذا عبثت بها الأيدي فانتهكت حرمة سرها ، موجود فى بعض الأساطير التى شاعت بين العرب بمناسبة فتحهم لمصر . إذ أنهم كانوا يرون فى كثير من التماثيل أو الآثار المصرية القديمة طلسمات سحرية المفعول قصد منها بناتها أن تكون حامية لبلادهم من خطر الغزاة . يذكر السيوطى - نقلا عن كتاب « مباحج الفكر » للوطواط - أن بربا أخميم (والبربا هى المعبد الفرعونى) « كانت فيها صور الملوك الذين ملكوا مصر وجدرانها منقوشة بعلوم السيمياء والكيمياء والطلسمات والطب ، ويقال انه كان بها جميع ما يحدث فى الزمان حتى ظهور رسول الله (صلى

(٩) R. Menéndez Pidal, Floresta, XLVI

(١٠) ربما كان الذى أوحى للباحث ادواردو سافيدرا بوجود هذا المصدر المحلى الاسباني هو أن المؤرخ المغربى ابن عذارى المراكشى (الذى كتب فى أوائل القرن الثامن الهجرى/الرابع عشر الميلادى) حينما ساق قصة البيت ذى الاقفال قدم لها بقوله : « وعن كتب العجم : ... الخ » (البيان المغرب ٣/٢) . غير أن المدونات المسيحية التى أوردت القصة متأخرة كثيرا عن المصادر العربية وتبدو نقلا مباشرا عن هذه المصادر .

(١١) منندث بيدال : المصدر السابق ص XLIV-XLV

(١٢) A. H. Krappe : Le légende de la Maison fermée de Tolède, Bulletin Hispanique, XXVI, 1924, p. 310.

الله عليه وسلم) وأنه كان مصوراً فيها راكباً على ناقية » (١٣) . ويذكر السيوطي أيضاً بين عجائب مصر « صنما من نحاس كان على باب القصر الكبير عند الكنيسة المعلقة (في مصر القديمة) على خلقة الجمل ، وعليه رجل راكب عليه عمامة ، متنكب قوساً وفي رجله نعلان ... يعنون بالراكب الجمل محمداً (صلى الله عليه وسلم) » (١٤) .

ومن هذا نرى أن قصة البيت ذي الأقفال لما تحمله من وجوه الشبه بتلك القصص المتعلقة بعجائب لا بد أن تكون مصرية المصدر ، ونحن نلاحظ بالفعل أن الرواة والقصاص المصريين كانوا هم مستودع الأخبار الذي استمد منه المؤرخون العرب معظم ما كانوا يعرفونه عن « آثار الأوائل » ، وما نسج حوله من قصص تدخل في باب « أدب العجائب » ، وعن المصريين نقل هذه القصة الجغرافيون وأصحاب كتب المسالك والممالك (١٥) .

٢ - أحاديث حول أسباب الفتح :

- بنت يليان وخطيئة لذريق آخر ملوك القوط :

تجمع المصادر كلها على أن يليان هو الذي دعا موسى بن نصير لفتح الأندلس وهو الذي كشف لها عوراتها . وتجعل لذلك سبباً تودعه قصة مثيرة هي أن يليان - كعادة نبلاء القوط ورجال ملوكهم - بعث بابنته إلى قصر لذريق في طليطلة لتتأدب فيه أسوة بغيرها من بنات النبلاء وأبنائهم . ووقع نظر لذريق على الفتاة وكانت رائعة الجمال ، فعشقها وتمكن من النهل منها ، فكتبت إلى أبيها مخبرة باستكراهه إياها ، فأحفظه ذلك على لذريق وصمم على الانتقام منه ، وهكذا اتصل بطارق بن زياد وأغراه بفتح الأندلس وعرض عليه أن يكون هو نفسه ورجاله أدلاء للمسلمين يرشدونهم إلى مسالك الأندلس ويعرفونهم بعوراتها ، بل أنه حمل في سفنه جنود حملتى طريف بن مالك وطارق بن زياد عبر المضيق إلى أرض الأندلس . وبهذا كان أكبر عون لهم على اتمام الفتح والقضاء على ملك لذريق (١٦) .

(١٣) السيوطي : حسن المحاضرة ١/٦٥ - ٦٦

(١٤) السيوطي : حسن المحاضرة ١/٦٨

(١٥) ابن خرداذبة : المسالك والممالك ص ١٥٧ ، ابن الفقيه الهمداني : كتاب البلدان ص ٨٣ ؛

ابن رسته : الأعلام النفيسة ص ٧٩

(١٦) انظر هذه القصة في فتوح مصر لابن عبد الحكم ص ٢٧٧ ؛ ابن القوطية ص ٨ ؛ أخبار

مجموعة ص ٥ - ٦ ؛ الاكتفاء لابن الكردبوس ص ٤٣ - ٤٤ ؛ البيان المغرب لابن عذاري ٧/٢ ؛

المقري : نفح الطيب ١/٢١٥ - ٢٢٠ ، ٢٢١ - ٢٢٣ ؛ ابن عبد المنعم الحميري : الروض المعطار ص

٧ - ٨ . وانظر عرض هذه القصة ومناقشتها في فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٥٩ - ٦٥

ونؤيد أن نلاحظ أولاً أن المصادر العربية القديمة جميعها تكاد تتفق على جوهر هذه القصة ، وإن كانت تفاصيلها تختلف فيما بينها اسهاباً وإيجازاً . هذا مع استثناء مصدرين قديمين هما تاريخ عبد الملك بن حبيب وكتاب الامامة والسياسة ، وهما أقدم مصادرنا عن فتح الأندلس . وليس من العسير تعليل ذلك . فهذان المصدران يتفقان في اتجاه سبق أن أشرنا إليه ، وهو محاولة نسبة معظم الفضل في الفتح لموسى بن نصير ، والتقليل من دور طارق بن زياد في هذا الفتح ، إذ أن كتاب « الامامة والسياسة » كما رجحنا إنما هو من تأليف أحد أحفاد موسى بن نصير الذين لم يغفروا لطارق أبداً سعيه في نكبة مولاه وقائده لدى الخليفة سليمان بن عبد الملك . أما عبد الملك بن حبيب فمصادره كما نبيها إلى ذلك مصرية ، وهو متأثر في اتجاهه بتلك الرواية « النصيرية » التي يبدو أنها كانت شائعة في مصر . غير أن المؤلف المصري ابن عبد الحكم أورد هذه القصة في اختصار شديد ، وهو وإن كان يوافق ابن حبيب وصاحب الامامة والسياسة في معظم أخباره فإنه لم ير نفسه ملزماً بغمط طارق حقه في الفتح أو الاسراف في انكار دوره .

كذلك نلاحظ أن جميع المصادر تتفق على أن الذي انتهك عرض الفتاة ابنة يليان إنما كان لذريق ، ولا يشذ عن ذلك إلا ابن خلدون الذي يجعل صاحب هذه الفعلة هو غيطشة Witiza الملك القوطي السابق الذي ثار عليه لذريق وخلعه وقتله . وهذا في إحدى روايته إذ أنه في موضع آخر من تاريخه يتفق مع ما أجمع عليه سائر المؤرخين العرب من أن المعتدى على ابنة يليان هو لذريق (١٧) .

ولا يمكن أن تكون هذه القصة هي السبب الحقيقي في دخول العرب إلى الأندلس ، ويقول الدكتور حسين مؤنس أننا « لسنا نحتاج إليها لكي نعلل دخول العرب إلى الأندلس تعليلاً معقولاً » (١٨) . غير أن القصة لما فيها من عناصر مثيرة ومشوقة ، لا سيما وهي تضرب على وتر حساس هو الانتقام لشرف الفتاة المنتهك ، قد قدر لها انتشار كبير في أوساط المسلمين والمسيحيين على السواء ، حتى أصبحت نواة لحلقات مطردة الاتساع من الآثار الأدبية من كل لون .

وقد اختلف الباحثون الأسباب حول مصدر هذه القصة، وإن كانوا يعترفون بأنه قد تكون لها نواة من الحقيقة ، إلا أن التفاصيل التي ظلت تضاف إليها جيلاً بعد جيل والتي غيرت أحياناً شخصية البطل الذي قام بكبر انتهاك شرف ابنة يليان .. كل ذلك لا شك في أنه من عمل أجيال متعاقبة من الرواة والقصاص الذين

(١٧) ذكر ابن خلدون أن صاحب هذه الفعلة هو غيطشة في العبر ، ط. بيروت ١٩٧٧ ، المجلد الثاني ص ٤٩٣ ، ثم عاد فنقض قوله ، فنسب ذلك إلى لذريق في نفس الكتاب ، ط. بيروت ١٩٦٨ - المجلد الرابع ص ٢٥٣
(١٨) فجر الأندلس ص ٦١

صاغوها في شعر ملحمي درامي الطابع ، إذ أنه كانت تكمن فيه ما سموه «كارثة» اسبانيا حينما سقطت ضحية للغزو العربي بسبب شهوانية الملك الفاجر وخيانة التابع الذي غلب مشاعر الانتقام على انتمائه القومي .

أما مؤرخ الأدب ميلا اى فونتانالس Mila y Fontanals (ت ١٨٨٤) فقد رأى أن هذه القصة ذات مصدر إسلامي شرقي وليس مسيحيا ، وعلى هذا النحو فسرهما أيضا الباحثون الذين أتوا بعده في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن (١٩) .

على أن المستشرق الجليل خوليان ريبيرا Julián Ribera فاجأ أوساط البحث الأدبي في سنة ١٩١٥ برأى جديد هو أن هذا الأدب ذا الطابع الملحمي انما نشأ في أوساط المسلمين الأندلسيين ولكنه كان ينشد ويغنى شعراً باللغة العجمية (لطينية أهل الأندلس) التي كانت مألوفة بين أهل الأندلس المسلمين والنصارى المستعربين على حد سواء ، وأن المؤرخين الأندلسيين المسلمين انما صاغوا هذه الأغاني الملحمية نثراً عربياً بعد أن كانت شعراً منظوماً بلغة لاتينية دارجة . وعلى الرغم من طرافة آراء ريبيرا فإن نقطة الضعف فيها كانت عجزه عن تقديم أي نموذج لهذه الأغاني الملحمية المزعومة ، إذ اقتصر على استخراج نصوص من الكتب التاريخية الأندلسية العربية مثل « تاريخ افتتاح الأندلس » لابن القوطية ، محاولاً أن يثبت أنها ليست الا نثراً لشعر ملحمي نظم أصلاً بتلك اللغة العجمية (٢٠) وقد رأى أن قصة اغتصاب ابنة يليان كانت من هذا الضرب الذي أشار إليه : ملحمة صيغت أولاً بعجمية أهل الأندلس الذين اعتنقوا الاسلام ولكنهم كانوا عميقى الاحساس بقوميتهم « الأندلسية » .

ويظهر في ميدان هذا البحث رأى ثالث هو الذي نادى به الباحث الألماني كرابه A. H. Krappe الذي قال أن نسبة فتح الأندلس الى الاعتداء الذي قام به الملك القوطي لذريق على ابنة يليان انما هو مأخوذ من التراث الجرمانى الذي ورثه القوط عن أجدادهم الجرمان . وهو يقول ان فكرة الانتقام من المغتصب (وان كانت المرأة المغتصبة في مثل هذه الحالات هى الزوجة لا الابنة) تتكرر في كثير من القصص الملحمية في الآداب الاسكندنافية التي ترجع الى القرن الثالث عشر الميلادى (٢١) .

(١٩) نقل رأى ميلا اى فونتانالس هذا مننث بيدال في كتابه

Floresta de leyendas heroicas españolas, p. XXV.

Julián Ribera : Epica andaluza romanceada, en Disertaciones y opúsculos, I, pp. 93-150.

A. H. Krappe : The Legend of Rodrick, last of Visigoth Kings and the Ermanarich cycle, Heidelberg, 1923.

وأخيرا يأتى منندث بيدال فيطرح المسألة على نحو جديد (٢٢) ، وهو يلاحظ أولاً أن القصة على الرغم من شيوعها في المصادر العربية ابتداء من المؤرخ المصرى ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧/ ٨٧٠) فإن أول رواية لها في المدونات التاريخية المسيحية كانت في النصف الأول من القرن الحادى عشر الميلادى ، اذ ترد في المدونة المعروفة باسم « تاريخ القوط المنسوبة لايذيدور » (Chronica gotorum Pseudo Isidoriana). ويبدو أن مؤلف هذه المدونة كان أحد المستعربين الطليطليين على أن هذا المؤرخ ينسب اغتصاب ابنة يليان لا لذريق بل الى الملك السابق غيطشة Witiza وهو يعتمد على مصادر عربية وان كان لا يخلو من الخطأ والتحريف .

وناقش منندث بيدال مسألة الأصل العربى الشرقى المحتمل لهذه القصة فأنكر ذلك ، وقال انه ليس من مصلحة المسلمين الغساليين أن يهونوا من قدر انتصارهم حينما يجعلونه بفضل خيانة يليان الذى أعانهم ويسر لهم سبل الدخول الى الأندلس لكى يتم انتقامه من غريمه لذريق ، ولا من مصلحتهم أن يصور نصر طارق بن زياد على أنه كان بفضل انخدال ابنى غيطشة بميمنة جيش لذريق وميسرته بسبب كراهيتهما لمغتصب الملك عن أبيهما . ولهذا فقد استبعد بيدال أن تكون القصة قد ولدت في محيط عربى اسلامى ، وانما الأشبه بالحقيقة عنده هو أن تكون نابعة من أوساط المسيحيين الذين كانوا يعيشون في ظل الدولة الاسلامية الأندلسية ، اذ أنهم بذلك ينسبون هزيمتهم أمام الجيش العربى الفاتح لا الى ضعفهم أو جبنهم وانما لخيانة وقعت في صفوفهم .

على أن هؤلاء المسيحيين الذين يشير بيدال الى أنهم مصدر القصة ليسوا أولئك الذين هربوا الى شمال اسبانيا (منقطة أشتوريش Asturias) بعد انتصار المسلمين ، اذ أن هؤلاء الأشتوريين كانوا في مستوى حضارى وثقافى منخفض لا يسمح لهم بالتأثير في ثقافة مسيحي الأندلس الذين كانوا يعايشون المسلمين ويتمتعون بفضل احتكاكهم بهم بمستوى أعلى ، ثم ان هؤلاء المسيحيين الذين عاشوا في ظل الدولة الاسلامية (وهم الذين اصطلح على تسميتهم بالمستعربين mozárabes) كانوا فريقين : فريق أنصار الملك القوطى السابق غيطشة الذين تعاونوا مع الفاتحين منذ البداية انتقاما من لذريق ، وهؤلاء كانوا يلقون من المسلمين معاملة طيبة فتمتعوا باقطاعاتهم القديمة وخدموا أمراء بنى أمية وحكومتهم وكانوا محل احترام المجتمع الاسلامى الأندلسى ، والفريق الآخر هو فلول أنصار لذريق الذين قاوموا « المحتلين » وكانوا شديدي التمسك بمسيحيتهم وقوميتهم الاسبانية (كذا !) ومن بين هؤلاء وجد بعد ذلك شهداء المسيحية (يعنى

أولئك الذين تحدوا السلطة الإسلامية في أيام عبد الرحمن الأوسط وابنه الأمير محمد وكانوا يتهمون على الدين الإسلامي متعمدين حتى تنكل بهم الدولة فيبدوا أمام رفاقهم في الدين في صورة الشهداء) . وبين هؤلاء ولدت أسطورة « كارثة » الفتح الإسلامي التي وجهت فيها أصابع الاتهام إلى يليان « الخائن » وإلى الغيطشيين الذين تعاونوا مع جيوش الفتح .

هذا هو مجمل رأي مننذت بيدال . وهو على الرغم من اجتهاده في التدليل عليه فإنه لا يثبت للنقد ، فتصنيفه للمسيحيين الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية وتقسيمه لهم إلى « غيطشيين » و « لذريقيين » لا يقوم على أسس تاريخية ، وقوله أن قصة بنت يليان ولدت بين هؤلاء الأخيرين لا دليل عليه ، وإنما هو فرض متوهم لا يمكن قبوله إلا بشواهد تاريخية ثابتة . وأخيرا يعترف بيدال بأن هذه القصة لم تظهر في المدونات المسيحية إلا في أوائل القرن الحادي عشر أى في مجتمع ملوك الطوائف ، وليس هناك أدنى دليل على أن نصارى الأندلس في ذلك الوقت كانوا لا يزالون متمسكين بالولاء للذريق الذى مضى على نهايته نحو ثلاثة قرون .

ومن هنا نعود إلى المناادة بأن أصل القصة كان فعلا عربيا اسلاميا . إذ أن هذا الاهتمام بشرف المرأة والغيرة عليه بحيث يمكن أن يؤدي إلى هذا المنعطف التاريخي الخطير الذى يمثل سقوط دولة القوط وتحول اسبانيا إلى قطر عربى اسلامى - لا يتصور فهمه إلا في مجتمع عربى اسلامى . ولا نغنى بذلك أن المجتمع العربى الاسلامى قد انفرد بتلك الغيرة على شرف المرأة ، ولكننا نغنى أن الحساسية العربية في هذا الأمر أكثر ارهافا بكثير مما هو موجود في تلك الشعوب الأوروبية . وقد اعترف الباحث الاسبانى ادواردو سافيدرا Eduardo Saavedra نفسه في دراسته لفتح المسلمين لاسبانيا بأن قصة اغتصاب ابنة يليان لا يمكن أن تجعل سببا لعبور العرب إلى الأندلس لأن مثل هذا الاعتداء لم يكن ينظر إليه آنذاك بالاشمئزاز الذى ننظر به إلى مثله الآن (٢٣) .

أما المجتمعات العربية فقد كان اهتمامها بشرف المرأة ونسبتها أخطر الأحداث وأجلها إلى مثل هذا العدوان أمراً قديماً متأصلاً يمكن أن نجد عليه شواهد كثيرة منذ العصر الجاهلى . ولا نغنى بالضرورة أن تكون هذه الشواهد تاريخية حقيقية ، فسواء عندنا أن تكون كذلك وأن تكون قصصاً مخترعة ، لأنها في كلا الحالين تصور مشاعر الناس والقيم الخلقية التى بنوا عليها منهجهم في الحياة والفكر .

Eduardo Saavedra: Estudio sobre la invasión de los árabes en España, (٢٣)
Madrid, 1882, pp. 58-59.

فمحمد بن حبيب (ت ٨٥٩/٢٤٥) يورد أسطورة عمليق ملك طسم الذى تمادى فى الظلم والذى أمر بألا تزوج بكر من قبيلة جديس الا اذا افترعها قبل زوجها فلم يزل يفعل ذلك حتى زوجت الشموس عفيرة بنت عقار الجديسية فلما أدخلت عليه وخلي سبيلها بعد فعلته خرجت الى قومها فى دمائها شاقة درعها عن قبل وعن دبر وهى تقول :

لا أحد أنزل من جديس أهكذا يفعل بالعروس
وقالت :

أصلح ما يؤتى الى فتياتكم وأنتم رجال فيكم عدد الرمل
وتصبح تمشى فى الدماء صبية عشيت زفت فى النساء الى بعل
فان أنتم لم تغضبوا بعد هذه فكونوا نساء لا تغب من الكحل

فلما سمع أخوها الأسود قولها استشار قومه فهجموا على عمليق وأصحابه فقتلوه (٢٤) .

ويشير ابن حبيب أيضا الى حالات أخرى مثل هذه : زهير بن عبد شمس السبئي الذى كان يفعل مثل ذلك فى مملكته حتى أدركت بلقيس صاحبة سليمان (أى بلغت سن الزواج) فدبرت مؤامرة لقتله (٢٥) .

ومثل ذلك وقع من عامر بن عامر بن ثعلبة اليهودى المعروف بالفطيون وكان جبارا يعتذر النساء قبل أزواجهن حتى زوجت مالك بن العجلان الخزرجى التى أهابت بقومها أن يغضبوا لشرفهم فاضطلع بالانتقام مالك بن العجلان وقتل الفطيون ومعه مائة من أشراف اليهود (٢٦) .

ولو أننا أردنا تتبع مثل هذه الأخبار فى الأدب الإسلامى فى مختلف العصور وعلى امتداد العالم الإسلامى لطال بنا الأمر ، ولكننا نود أن نشير الى أن مثل هذا الاهتمام بشرف المرأة قد تأصل بفضل التعايش بين المسلمين وأهل شبه الجزيرة الأندلسية فى أوساط المسيحيين فضلا عن المسلمين ، فأصبح عاملا موجها لسلوك الأفراد والجماعات فى اسبانيا المسيحية . بل أصبح أمرا تميزت به اسبانيا عن سائر البلاد الأوربية ، ولسنا نحتاج الى ضرب أمثلة من الأدب الاسبانى خلال العصور التالية (القرن الخامس عشر والسادس عشر بصفة خاصة) حيث نجد

(٢٤) محمد بن حبيب : أسماء المغتالين من الأشراف فى الجاهلية والإسلام ، فى مجموعة نوادر المخطوطات تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ١١٨/٢ - ١٢٠ : وانظر الأغاني ٤٥/١٠ وخزانة الأدب ٣٤٨/١

(٢٥) ابن حبيب : نفس المصدر ص ١٢٤ - ١٢٥

(٢٦) نفس المصدر ص ١٢٦ - ١٢٧

شرف المرأة محور كثير من القصص والروايات والمسرحيات . بل ان ذلك ممتد حتى عصرنا ، وفي مسرحيات الشاعر الغرناطى الحديث فيديريكو غرسية لوركا أجلى شاهد على ذلك .

بل ان هذه الغيرة على شرف المرأة التى ميزت وما زالت تميز الشعب الاسباني حتى اليوم هى السبب فى أن قصة اغتصاب ابنة يليان أصبحت أكثر قصص الفتح وأخباره شيوعا وشعبية بين أوساط الاسبان . وقد تتبع منذئذ بيدال تأثير هذه القصة فى الأدب الاسباني شعرا ومسرحا حتى العصر الحديث ، فبلغ ما جمعه قدرا هائلا ملأ به ثلاثة مجلدات تبلغ فى جملتها أكثر من ألف ومائتى صفحة .

٣ - أحاديث حول وقائع الفتح وأحداثه :

(أ) احراق طارق للمراكب :

كنا قد اختصنا هذا الموضوع من قبل ببحث مفرد (٢٧) ، على اننا لا نرى بأسا بإيراد خلاصته فى هذه السطور :

القصة معروفة لدى قراء العربية وفى الآداب الأوربية أيضا ، وخلاصتها ما يذكر من أن طارق بن زياد حينما اجتاز المضيق فى حملته لفتح الأندلس وتحصن بالجبل الذى أصبح يحمل اسمه (جبل طارق) شعر بأن العرب لا يثقون به - فقد كان معظم جنوده من البربر ، فأراد أن يزيح ذلك عنه ، فأمر باحراق المراكب التى جاز عليها فتبرأ بذلك عما اتهم به (٢٨) .

وشاعت هذه القصة بعد ذلك فأصبحت تتردد فى كتب التاريخ والأدب ، بصفتها اندفاعا من اندفاعات البطولة ، إذ أن القائد الذى يحرق المراكب التى حملته هو وجنوده الى أرض جديدة يقرر افتتاحها انما يقصد من ذلك أن يوطن نفسه وجنوده على القتال حتى النصر أو الموت ، ولا وسط بين الأمرين .

وقد جرى المؤرخون سواء فى العالم العربى أو فى أبحاث المستشرقين على أن يعتبروا هذا الحدث حقيقة واقعة ، ولكننا بعد أن أفردناه بالبحث تبين لنا أنه لا يزيد عن كونه أسطورة نسجها الخيال الشعبى محاولا أن يمثل بها تمثيلا ماديا تلك الكلمات التى ألقاها طارق بن زياد على جنوده لكى يحضهم على الجهاد ويرغبهم فى الشهادة وهذه الخطبة تمضى على هذا النحو :

(٢٧) د. محمود مكى : احراق المراكب : حول رحلة أسطورة من أساطير البطولة من اليمن الجاهلية الى عصر الفتوح الأمريكية ، فى مجموعة دراسات فى الأدب واللغة مهداة الى جامعة الكويت ، ١٩٧٦ - ١٩٧٧ ص ١٦ - ٣٦

(٢٨) الادريسي : نزهة المشتاق بتحقيق دي خويه ودوزى ، لندن ١٩٦٨ ص ١٧٧

« أيها الناس . أين المفر ؟ البحر من ورائكم والعدو أمامكم . فليس لكم والله الا الصديق والصبر . ألا انى صادم الى طاغيتهم بنفسى لا أقصر حتى أخالطه أو أقتل دونه » (٢٩) .

فليس هناك أبلغ في تمثيل هذه الارادة المصممة على النصر مما تعبر عنه تلك الكلمات من قطع كل سبيل الى التراجع أو الفرار ، ولا يكون ذلك الا بالتخلص من الوسيلة التى قد تغرى بذلك وهى المراكب التى حملت القائد وجنوده الى الأرض الجديدة .

وانما نقول ان هذا الحدث ليس الا أسطورة لأنه لم يرد فى أى مصدر متقدم من المصادر التاريخية . ولو أنه وقع فعلا لما غاب عن مؤرخى الفتح الأولين من أمثال عبد الملك بن حبيب وابن عبد الحكم وابن القوطية وصاحب الأخبار المجموعة وآل الرازى وابن حيان . فأول مؤرخ أورد قصة احراق المراكب هو الجغرافى الادريسي الذى توفى سنة ٥٦٠ للهجرة (١١٦٤ - ١١٦٥ م) والذى ألف كتاب «نزهة المشتاق» فى سنة ٥٤٨ (١١٥٣ - ١١٥٤) أى بعد فتح الأندلس بأكثر من أربعة قرون ونصف . هذا فضلا عن أن طارقا وهو القائد العسكرى المدرك لتبغات القيادة ما كان ليقدم على مثل هذا العمل البعيد عن الحكمة . أما السبب الذى يذكره الادريسي لاحراق المراكب فهو واه لا يقنع ، فنحن لم نر أحدا يحدثنا عما تزعمه هذه الرواية من شك جنود طارق عربهم وبربرهم فى قدرة قائدهم وشجاعته . ثم انه ما كان ليتخذ هذا القرار الخطير بغير رجوع الى قائده الأعلى وهو موسى بن نصير (٣٠) .

القصة اذن من اضافات القصاص الى أخبار الفتح فى فترة متأخرة اشد فيها ضغط قوى المسيحية على المسلمين سواء فى الشرق أو فى الأندلس ، فكان اصطناع مثل هذه الأخبار المكملة للحمة الفتح الاسلامى للأندلس من أجل شد العزائم الخائرة وحياء الهمم المتهاكمة ، ولكن ما هو مصدر هذه القصة ؟

لقد انتهينا فى مراجعتنا لتاريخ العرب القديم الى أن هناك قصة مماثلة نظنها هى الأصل الذى انبعثت منه قصة الادريسي ، ففى نحو سنة ٥٢٣ م . وقع تدخل الأحباش فى بلاد اليمن ، وظهرت بعد ذلك شخصية أبرهة الحبشى الذى

(٢٩) الفصل الخاص بافتتاح الأندلس من كتاب ابن حبيب ، الذى قمنا بنشره فى مقالنا « مصر والمصادر الأولى للتاريخ الأندلسى » ، صحيفة المعهد المصرى بمدريد المجلد الخامس سنة ١٩٥٧ ، ص ٢٢٢

(٣٠) انظر مناقشة هذه القضية أيضا فى كتاب فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٦٩

بسط سيطرته على اليمن باسم نصره المسيحية على الملك اليمنى المتهود ذى نواس الذى أحرق ألوفاً من النصارى على ما يسجل القرآن الكريم (٣١) .

وقام أبرهة باستئلال أشراف اليمن فأرسل الى أحدهم وهو أبو مرة ذو يزن فانزع منه امرأته وتزوج منها فأولدها ابناً تولى الملك بعده وهو مسروق . أما ذو يزن فمضى هارباً ووفد على كسرى ملك الفرس مستصرخاً به وداعياً لارسال جيش يحرر اليمن من سيطرة الأحباش . وكان لذى يزن ولد يدعى سيفاً أو معد يكرب من امرأته التى اغتصبها أبرهة . وتربى سيف مع مسروق بن أبرهة وكان يظنه أخاه لأبيه وأمه حتى وقع بين الأخوين نزاع فسب مسروق سيفاً وعيره بأبيه . فأسرع سيف الى أمه يستوضحها أمر أصله فلم تجد بداً من مكاشفته بالأمر . وحينئذ صمم سيف على الانتقام ، بل عزم على تحرير اليمن كلها من نير الأحباش . وما كان ذلك ليتم الا بمعونة خارجية نشدها عند الفرس كما نشدها أبوه من قبل ، وكان أبوه قد توفى فى منفاه بفارس بعد أن لم يستجب كسرى لمطلبه . ويظهر أن كسرى استجاب لمطلب سيف بن ذى يزن هذه المرة فندب لهذه المهمة قائداً من قواده يدعى وهرز وأخرج معه ثمانمائة محارب أركبهم فى ثمانية مراكب وغرق فى الطريق مراكبان بمن عليهما من الرجال ووصلت بقية المراكب فنزلت بساحل عدن .

وكان مسروق قد استعد للقاء وهرز وسيف بن ذى يزن بألاف من جنوده ، ورأى وهرز قلة من معه من الجنود بالقياس الى رجال خصمه فعرض على مسروق هدنة يتحاجزان فيها عن القتال مدة عشرة أيام . ويكمل الطبرى القصة فيقول مسنداً الرواية الى محمد بن هشام الكلبي (٣٢) :

« فلما انقضى الأجل الا يوماً واحداً أمر وهرز بالسفن التى كانوا فيها ، فأحرقت بالنار وأمر بما كان معهم من فضل كسوة فأحرق ، ولم يدع منه الا ما كان على أجسادهم ثم دعا بكل زاد معهم فقال لأصحابه : كلوا هذا الزاد ، فأكلوه . فلما انتهوا أمرهم بفضله فالقاه فى البحر . ثم قام فيهم خطيباً فقال :

« أما ما حرقت من سفنكم فانى أردت أن تعلموا أنه لا سبيل الى بلادكم أبداً . وأما ما حرقت من ثيابكم فانه كان يغيظنى ان ظفرت بكم الحبش أن يصير ذلك اليهم . وأما ما ألقيت من زادكم فى البحر فانى كرهت أن يطعم أحد فيكم أن يكون معه زاد يعيش به يوماً واحداً . فان كنتم قوماً تقاتلون معى وتصبرون أعلمتمونى

(٣١) عن تدخل الأحباش فى اليمن انظر الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام للدكتور جواد على ٥٣٨-٤٤٩/٣
(٣٢) تاريخ الطبرى ١٤٥/٢-١٤٦

ذلك . وإن كنتم لا تفعلون اعتمدت على سيفي هذا حتى يخرج من ظهري فاني لم أكن لأمكنهم من نفسي أبداً . فانظروا ما تكون حالكم اذا كنت رئيسكم وفعلت هذا بنفسى .

فقالوا : لا بل نقاتل معك حتى نموت عن آخرنا أو نظفر .

فلما كان صبح اليوم الذى انقضى فيه الأجل عبأ أصحابه وجعل البحر خلفه وأقبل عليهم يحضهم على الصبر ، ويعلمهم أنهم منه بين خلتين ، اما ظفر بعدوهم واما ماتوا كراما .

ويورد الطبرى أيضا رواية أخرى عن ابن اسحاق تسند الى سيف بن يزن دوراً أكبر وأنبىل مما فعل محمد بن هشام ، اذ يقول (٣٣) :

« قال وهرز لسيف : ما عندك ؟ قال : ما شئت من رجل عربى وفرس عربى ثم أجعل رجلى مع رجلك حتى نموت جميعا أو نظهر جميعا . قال وهرز : أنصفت وأحسننت ، فجمع اليه سيف من استطاع من قومه » .

ولنا أن نتصور بعد ذلك كيف كان انتصار وهرز وسيف ساحقا حاسما على أعدائهما الأحباش . على أن الذى يهمنى من ايراد القصة هو تسجيل هذا التشابه الصارخ بين ملحمة وهرز وسيف وبين القصة التى يوردها الادريسى . وهو تشابه يحملنا على أن نظن أن ما ينسب الى طارق انما كان صورة من ذلك الخبر القديم الذى يرجع الى اليمن الجاهلية .

ولم تقف هذه القصة التى أضافها الخيال الشعبى الى خبر فتح الأندلس عند هذا الحد ، فقد ترجمت فيما ترجم من أخبار الأندلس الاسلامية الى الاسبانية وأصبحت جزءا من التراث الثقافى الاسبانى الملىء بالعظات والعبر . وأثار ترداد هذا الخبر فى المدونات المسيحية اعجاب نصارى الأندلس بهذا النموذج من نماذج البطولة ، دون أن يحول بينهم وبين ذلك كون هذا النموذج خصماً لا مفر من مجالده وقاتله . وقد رأينا مثلاً لذلك فى مجموعة الأغاني الشعبية الاسبانية التى تنتمى الى ما كانوا يسمونه « أغاني الحدود » (Romances Fronterizos) وهى تتناول الصراع الطويل بين المسلمين والنصارى على مناطق الثغور أو الحدود وفيها مع ذلك كثير من مشاعر الاعجاب بفروسية الخصم المسلم وبسالته ومروءته وقد حمل ذلك نصارى اسبانيا على تتبع أخبار فتح الأندلس وملاحم الصراع بين الاسلام والمسيحية فيما تلا الفتح من العصور ، بل كان لهم نصيب فى اضافة كثير من الأحاديث القصصية والأسطورية الى تلك الأخبار .

وكان من بين هذه الأخبار المتعلقة بالفتح العربى للأندلس قصة احراق المراكب ، فأخذها المسيحيون عن المسلمين وتناقلوها منذ عرفت بينهم حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادى ، وكانت اسبانيا المسيحية آنذاك تمر بمرحلة ملحمية من تاريخها لا سيما بعد الاستيلاء على غرناطة فى سنة ٨٩٧ (١٤٩٢) ، وهى نفس السنة التى قدر فيها لكريستوبل كولون كشف القارة الأمريكية وابتداء فتحها . وعلى الرغم من انهيار سلطة المسلمين السياسية والعسكرية فان نفوذهم الثقافى كان لايزال عظيما على اسبانيا المسيحية ولا سيما فى جنوب البلاد وغربها وهى المناطق التى كان منها معظم من اضطلعوا بمهمة الفتح .

وكانت بلاد المكسيك الممتدة فى الجزء الجنوبى من أمريكا الشمالية من أول البلاد التى فتحها الاسبان فى العالم الجديد ، توجهوا اليها من جزيرة كوبا التى أصبحت منطلق الحملات الاسبانية الى سائر نواحي القارة . والى المكسيك توجهت خلال السنوات الخمس والعشرين الأولى من القرن السادس عشر حملتان استكشافيتان . ثم كانت الحملة الثالثة وهى حملة الفتح التى قادها ايرنان كورتيس Hernan Cortes الذى خرج فى سنة ١٥١٩ ومعه مائة بحار ونحو خمسمائة من الجنود . فتوجه الى جزيرة كوئوميل ومنها الى سواحل المكسيك الجنوبية على مقربة من المكان الذى بنيت فيه مدينة بيراكروث Veracruz . وبعد أن حقق عدة انتصارات على جيوش الملك الهندى موكتيسوما Moctezuma واصل طريقه مخترقا أرض المكسيك . ولكن رسولا من القائد الاسبانى الأعلى وصل لى يخبره أن عليه أن يعود الى كوبا ، ولما رأى فرصة الفتح تكاد تفلت من يديه عزم على اتمام فتح المكسيك بأقصى سرعة حتى يضع الجميع أمام الأمر الواقع وكان أول ما قام به فى سبيل ذلك هو حمل جنوده على مواصلة الفتح وذلك بتدميره واغراقه ما بقى لديه من مراكب . ويحدثنا عن قضية احراق المراكب هذه شاهد عيان كان من رجال ايرنان كورتيس ومعاونيه هو « برنال دياز دل كاستيو Bernal Díaz del Castillo الذى أرخ بالتفصيل لأحداث الفتح المكسيكى فى كتابه « التاريخ الحقيقى لفتح اسبانيا الجديدة »

(Historia verdadera de la conquista de la Nueva España)

فقال حول هذه الواقعة (٣٤) :

« وفيما نحن فى ثمبوالا نتحدث مع كورتيس أشرنا عليه بالآببقى على أى سفينة فى الميناء حتى لا يتعرض لمزيد من التمرد من جانب رجاله وحتى لا يفكر أحد منهم فى العودة الى كوبا . وأشرنا عليه كذلك بأن يستعين بمن بقى فى بيراكروث من

البحارة ليقوى بهم صفوفنا بدلا من تركهم في الميناء هناك بلا عمل . وقد تأدى الى بعد ذلك أن خطة تدمير المراكب كانت قد عرضت من قبل لكورتيس وأن عزمه كان قد استقر عليها . غير أنه أثر أن نكون نحن مقترحيها عليه حتى تصدر الإشارة منا لا منه ، وكان ذلك سياسة منه حتى يكفل تضامننا معه فيما لو طوّل بعد ذلك بدفع ثمن هذه المراكب أو التعويض عنها .

وكان أن عهد كورتيس لأحد ثقات رجاله وهو خوان دى اسكالانتى Juan de Escalante بأن يمضى الى ميناء بيراكروث فينزغ عن المراكب الرابضة هناك كل حبالها وألاتها ثم يغرقها ويدمرها ، وأن يدع الشيوخ والبحارة العاجزين عن القتال في المدينة ليحفظوها وألا يبقى لهم الا قاربى صيد صغيرين . ونهض اسكالانتى بما عهد اليه ، ثم عاد الى ثيمبالا بمن صاحبه من الرجال والبحارة القادرين على القتال . وقد أثبت الكثيرون منهم بعد ذلك أنهم في الغاية من الشجاعة ومن المعرفة بفنون القتال .

ثم جمعنا كورتيس جنودا وقوادا . فطلب اليّنا أن ننصت اليه ، وخطبنا قائلا : « أنتم جميعا تعرفون ما نحن مقدمون عليه . ان ليس أمامنا الا أن نخوض - بفضل الله وتأبيده - كل ما يعرض لنا من معارك وأن ننتصر فيها . والا فانه لو هزمنا وفرقت صفوفنا - لا سمح الله - فما كان لنا أن نرفع بعدها رأسا . وأنتم تعلمون ما نحن فيه من قلة العدد . فما لنا ملجأ الا الى الله . وهاهى ذات المراكب التى كان يمكن أن تحملنا الى كوبا محطمة مدمرة . فلا موئل لنا بعدها الا الى عزيمة لا تهن وقلوب لا تضعف وقاتل لا مفر فيه من النصر أو الموت » .

« ثم مضى في مثل هذا الحديث مقارنا بين موقفنا ومواقف تاريخية سابقة مماثلة ، وضرب لنا أمثلة تشبه ما كنا فيه من مآثر بطولات سالفة مماثلة ، وحدثنا عن بعض وقائع الرومان القديمة وغيرها .

فما كان منا الا أن أجبناه في صوت واحد بأننا ممثّلون لما يقول وبأن جهادنا انما هو احتساب في سبيل الله والملك » .

هذا هو نص برنال دياث دل كاستيو ولو أننا تأملناه لانتبهنا الى الملاحظات التالية .

١ - لم يكن احراق ايرنان كورتيس لمراكبه على ساحل بيراكروث - كما حاول أن يصوره التاريخ الاسباني فيما بعد - عملا أدت اليه اندفاعا من اندفاعات البطولة الانتحارية ، كما هو الشأن في تصوير احراق وهرز لمراكبه على ساحل اليمن أو فيما نسبته قصص فتح الأندلس الى طارق بن زياد ، وانما كان مخاطرة محسوبة العواقب والنتائج وهو في المقام الأول عمل سياسى قصد به كورتيس وضع حد لتمرّد بعض رجاله عليه وقطع السبيل على من كان يفكر منهم في العودة الى كوبا . أما معظم من كان مع كورتيس من الجنود الموالين له فقد كانوا

مصممين على خوض حرب الفتح سواء أأُحرق قائدُهم مراكبه أم أُبقي عليها . ومع ذلك فلسنا نعنَى بهذا الايضاح تهويناً من دلالة هذا العمل على الشجاعة والاستبسال .

٢ - لا شك في أن كورتيس استوحى في عمله هذا ما كان جارياً على الألسنة في اسبانيا آنذاك من قصة احراق طارق لمراكبه .

٣ - المقارنة بين خطبة كورتيس في رجاله وخطبة طارق تدلنا على أن القائد الاسباني يكاد ينقل كلام فاتح الأندلس بحروفه . ولا يسعنا أن نتصور ذلك محض مصادفة واتفاق .

وهكذا نرى أن تلك القصة التي أضافها القصاص العرب الى ملحمة طارق بن زياد مستوحين فيها تلك الأسطورة اليمنية القديمة قد تحولت الى نموذج يحتذيه هذا القائد الاسباني فاتح العالم الأمريكي الجديد فعلاً وقولاً . وجدير بالذكر الى أي حد كان تأثير القصة العربية عميقاً في نفوس أهل اسبانيا ويكفي أن نشير الى تعبير شائع الآن في اللغة الاسبانية وهو « احراق المراكب » *quemar las naves* وهو يضرب مثلاً بين المتكلمين بالاسبانية للدلالة على كل سلوك مصمم لا يبقى فيه أمام القائم به أي مجال للتراجع .

ب - النساء المدافعات عن تدمير :

حينما غادر موسى بن نصير الأندلس عائداً الى الشرق في ذى القعدة سنة ٩٥ (سبتمبر ٧١٤) خلف في الأندلس ابنه عبد العزيز بعد أن عهد اليه بالولاية ، وكان عبد العزيز قائداً نشيطاً شارك أباه في كثير من الفتوح ومنها اخماده ثورة شبت في اشبيلية في سنة ٩٤ (٧١٣) وفتح لغرب الأندلس : يابرة وشنترين وقلنبرية ، وقد استقر في اشبيلية واتخذها حاضرة طول ولايته حتى مقتله بتدبير من الخليفة سليمان بن عبد الملك كما يقال سنة ٩٧ (٧١٦) .

وكان طارق بن زياد وموسى بن نصير قد أكملوا فتح شبه الجزيرة ولكنهما وان كانا قد استوليا على أهم الحواضر فقد بقيت عليهما جهات لم تكن قد خضعت بعد خضوعاً كاملاً . وكان استكمال الفتح هو الذي اضطلع به عبد العزيز خلال ولايته القصيرة ، فتوجه الى جنوب شرقي الجزيرة فبدأ بمالقة ثم قصد غرناطة واتجه بعد ذلك الى اقليم مرسية الذي كانت قاعدته آنذاك أوريوالة Orihuela (اذ لم تكن مدينة مرسية قد أنشئت بعد) ، وكان يحكم هذا الاقليم قائد قوطي تدعوه المصادر العربية تدمير بن عبدوش أو غندريش ، ويرى سافيدرا أن هذا الاسم يقابل Teodomiro ابن Ergobado وأنه كان أحد كبار قواد الملك غيطشة الذي ثار عليه لذريق وخلعه وقتله .

وكان تدمير بشهادة المؤرخين المسلمين رجلاً حازماً شجاعاً يذكر أنه امتنع في مدينته وقاوم المسلمين وصمد لحصارهم في حصون مدينته حتى أعيانهم . ولكنه كان يعرف أن مقاومته لن تطول ، فأثر التفاوض مع عبد العزيز . وانتهت هذه المفاوضات بعقد صلح أصبحت تدمير معه من المناطق القليلة التي تعد مفتوحة صلحاً لا عنوة . وقد وصلت الينا وثيقة الصلح بين تدمير وعبد العزيز كاملة وعليها توقيعات شهودها من كبار رجالات المسلمين ، وتاريخها رجب سنة ٩٤ (ابريل ٧١٣) . وتنص الوثيقة على أن تدمير نزل على الصلح وأن له عهد الله وذمته ألا ينزع عنه ملكه ، ولا أحد من النصاري من أملاكه ، وأنهم (أى النصارى) لا يقتلون ولا يسبون : أولادهم ونسأؤهم ولا يكرهون على دينهم ، ولا تحرق كنائسهم ما تعبد وما نصح وأن الذى اشترط عليه أنه صالح على سبع مدائن تذكرها الوثيقة بأعيانها (٣٥) .

ولهذا الصلح قصة تحولت الى أسطورة من أساطير الفتح وإن كان لها - كالعادة في أمثال هذه الأحاديث - نواة من الحقيقة ، ذلك أن تدمير استطاع أن يحتفظ لنفسه ولذويه بهذا المركز المتميز دون سائر أرض الأندلس - وهو أن تكون منطقته قد فتحت صلحاً لا عنوة - بفضل حيلة ترددها المصادر العربية في تعبير عن الاعجاب بحزم هذا الرجل ودهائه ، يقول العذرى في وصف هذا الحدث :

« (وسار) عبد العزيز بن موسى بن نصير الى تدمير ، وحاصره وقاتله قتالاً شديداً ، ثم انهزم (تدمير) في فحص لا يستترهم شيء ، فوضع المسلمون فيهم السلاح حتى أفنؤهم ، ولجأ باقيهم الى مدينة أريولة ، وكان تدمير محرباً (أى خبيراً بالحرب) بصيراً بأبواب الحرب ، فلما رأى قلة من معه من أصحابه أمر النساء فنشرن شعورهن وأعطاهن القصب ووقفن على سور المدينة ووقف معهن الرجال ، ثم قصد بنفسه كهية الرسول واستأمن فأمن ، وانعقد له الصلح ولأهل بلده . فافتتحت تدمير صلحاً . فلما أنفذ أمره أبرز لهم نفسه وعرفهم باسمه وأدخلهم المدينة فلم يروا أحداً عنده مدفع ، فندم المسلمون على ما كان منهم ، غير أنهم أمضوا له ما أعطوه .. وأقام بتدمير رجال من أهل العسكر صاروا مع أهلها ، وانعقد بين عبد العزيز بن موسى وبين تدمير صلح على آتاة يؤديها وجزية عن يد يعطيها وكتب كتاب عهده (٣٦) » .

ويؤكد هذا العهد وما تضمنه صاحب المدونة التاريخية المعروفة باسم مدونة سنة ٧٥٤ ، ثم تناقله المؤرخون المسيحيون : خيمينث دى رادا Jiménez de

(٣٥) انظر جذوة المقتبس للحميدى ، بغية الملتبس للضبى ص ٩٥ ، وجغرافية الرازى الترجمة الاسبانية ، فقرة ١٢ ، وجغرافية العذرى ص ٤-٥ والروض المعطار ٦٢-٦٣ (٣٦) جغرافية العذرى ص ٤ والأخبار المجموعة ص ١٣

Rada (٣٧) ثم مؤلفو التاريخ العام الأول الذين وضعوه بإشراف ألفونسو العاشر الحكيم (٣٨) ، ورواياتهم لا تكاد تختلف عن الرواية التي أوردناها مما يؤكد اعتمادهم على النص العربي .

أما المؤرخون المحدثون فانهم اختلفوا حول تفسير هذه النصوص ، فادواردو سافيدرا يعتقد أن هذا العقد الذي عقده الفاتحون المسلمون مع تدمير انما كان نتيجة لهزائم منى بها المسلمون في حصارهم لتدمير (٣٩) . ولكن جاسبار رميرو ينكر أن تكون أى هزيمة وقعت على المسلمين (٤٠) . وأما ليفي بروفنسال فانه في «تاريخه لاسبانيا الاسلامية» يتابع الرواية الأندلسية في ذكرها لفتح أوربولة ، الا أنه لا يشير الى حيلة تدمير (٤١) . كما ينكر الدكتور حسين مؤنس ما يذكره سافيدرا من أمر هزيمة المسلمين (٤٢) . وانما فسر الأمر على أن تدمير كان صديقا للمسلمين من أول الأمر لأنه كان من أنصار غيطشة الكارهين للذريق ولكنه حينما وجد عبد العزيز بن موسى يسير اليه أبدى من المقاومة ما أشعر المسلمين بأن بلاده لن تفتح من غير عناء .

على أننا نشك في كون تدمير صديقا للمسلمين متفاهما مع موسى أو طارق كما ذكر الدكتور مؤنس ، وانما نرى أنه قاوم فعلا حتى اذا رأى أنه على المدى الطويل عاجز عن مواصلة الدفاع عن بلده أثر الصلح ، واغتنمها المسلمون اذ كان الجنود قد أرهقهم القتال خلال السنوات الماضية ، ومن هنا نشأت أسطورة النساء المدافعات عن تدمير .

وقد أعاد بحث هذه الأسطورة المستشرق الاسباني ثيسر دوبلر في بحث قيم بعنوان « المدافعات عن تدمير : أسطورة من أساطير المستعربين » وانتهى من دراستها الى أنها أسطورة نشأت في أوساط المستعربين المسيحيين الذين كانوا محافظين على التقاليد الموروثة عن القوط بكل ما تحمله من عناصر جرمانية قديمة ، وذكر من أمثلة هذه العناصر الجرمانية : دور المرأة الفعال في المجتمعات القبلية القديمة بين الجرمان ، وقد ضرب على هذا الدور أمثلة من الأدب الشعبي القديم في بلاد الشمال مثل قصة Gislisaga Lachwassursaga وسيرة الحكيم Njal حيث نرى Hildiko تلك المرأة الشجاعة الحازمة تقتل أتيلا Atila

(٣٧) Jiménez de Rada: España Sagrada VIII, Apen. II, p. 300. De rebus Hispania, cap. XXIV.

(٣٨) Alfonso X el Sabio: Crónica general de España, I, p. 315

(٣٩) في بحثه عن فتح المسلمين لاسبانيا ص ١٢٧

(٤٠) Gaspar Remiro: Historia de Murcia جاسبار رميرو في تاريخ مرسية الاسلامية musulmana, Zaragoza, 1905, p. 11.

(٤١) E. Lévi-Provençal: Histoire de l'Espagne Musulmane, I, p. 30.

(٤٢) فجر الأندلس ١١٣

(٤٣) . ويذكر دوبلر أن أقدم مصدر يشير الى دور المرأة في مباشرة أمور الحرب والسلام هو مدونة كولونيا المكتوبة حوالى سنة ١١٧٠ التى تقص علينا أن الامبراطور كونراد الثالث Conrad III (من أسرة هوهنشتاوفن Hohenstaufen) بعد أن فتح مدينة فاينسبرج Weinsberg أعطى عهده لنساء المدينة وحدهن بأن يدعهن ينسحبن من المدينة حاملات معهن ما يستطعن حمله من متاعهن على ظهورهن فحسب . فما كان من أولئك النساء الا أن حملن أزواجهن على ظهورهن وما كان لأحد أن يعترض سبيلهن لأنهن رأين في أزواجهن أغلى ما يهمن من متاعهن (٤٤) . ويرى دوبلر تشابها بين الحديثين ففى كلتا الحالتين نرى النساء يتكفلن بحماية الرجال واستنقاذهم .

على أننا نرى أن هذا التشابه الذى يشير اليه دوبلر من أجل أن يثبت احتفاظ مستعربى الأندلس بتقاليدهم الجرمانية القديمة الموروثة عن القوط ظاهر التكلف . وهناك من أحداث التاريخ العربى ما هو أقرب بكثير الى ما وقع في تدمير .

ولنتأمل هذا النص الذى يورده الطبرى في معرض الحديث عن حرب الردة سنة ١١ (٦٣٢) بعد أن أوقع خالد بن الوليد الهزيمة بجموع المرتدين في اليمامة (٤٥) :

« لما فرغ خالد من مسيلمة والجند قال له عبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن أبى بكر : ارتحل بنا وبالناس فانزل على الحصون ، فقال : دعانى أبث الخيول فألقط من ليس في الحصون ثم أرى رأى . فبث الخيول فحوا ما وجدوا من مال ونساء وصبيان ، فضموا هذا الى العسكر ، ونادى بالرحيل لينزل على الحصون ، فقال له مجاعة (بن مرارة الحنفى) : انه والله ما جاءك الا سرعان الناس ، وان الحصون مملوءة رجالا ، فهل لك الى الصلح على ما ورائى ، فصالحه على كل شىء دون النفوس . ثم قال : أنطلق اليهم فأشاورهم وننظر في هذا الأمر ، ثم أرجع اليك . فدخل مجاعة الحصون وليس فيها الا النساء والصبيان ومشيمة فانية ورجال ضعفى . فظاهر الحديد على النساء وأمرهن أن ينشرن شعورهن وأن يشرفن على رءوس الحصون حتى يرجع اليهن . ثم رجع فأتى خالدا فقال : قد أبوا أن يجيزوا ما صنعت وقد أشرف لك بعضهم نقضا على وهم منى براء . فنظر خالد الى رءوس الحصون وقد اسودت وقد نهكت المسلمين الحرب وطال اللقاء وأحبوا أن يرجعوا على الظفر ولم يدروا ما كان كائنا لو كان فيها رجال وقتال ... فقال

(٤٣) César Dubler: Los defensores de Teodomiro. Leyenda mozárabe, en *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, p. 117.

(٤٤) نفس المرجع ، ص ١١٧ - ١١٨

(٤٥) تاريخ الرسل والملوك ٢/٢٩٦ - ٢٩٨

(مجاعة) : هلم لأصالحك على الصفرء والبيضاء والحلقة ونصف السبى . ثم قال : انى آتى القوم فأعرض عليهم ما قد صنعت . قال : فانطلق اليهم . فقال للنساء : البسن الحديد ثم أشرفن على الحصون . ففعلن . ثم رجع الى خالد . وقد رأى خالد الرجال فيما نرى على الحصون عليهم الحديد . فلما انتهى الى خالد قال : أبوا ما صالحتك عليه . ولكن ان شئت صنعت لك شيئاً فعزمت على القوم . قال : ما هو ؟ قال : تأخذ منى ربع السبى وتدع ربعاً . قال خالد : قد فعلت . قال : قد صالحتك فلما فرغا فتحت الحصون فاذا ليس فيها الا النساء والصبيان . فقال خالد لمجاعة : ويحك ! خدعتنى ! قال : قومى ، ولم استطع الا ما صنعت . » .

فنحن نرى من هذا النص تماثلاً كاملاً بين الحديثين . فكل من تدمير ومجاعة يحاول أن يأخذ لنفسه ولقومه خير شروط ممكنة قبل التسليم مع علمهما بأنه لم يبق معهما من الرجال ما يمكنهما من مواصلة المقاومة . وحينئذ لجأ الى حيلة اقامة النساء على الحصون وعليهن الحديد حتى يتوهم الجيش المحاصر أنه بازاء عدد من المحاربين مستعد لمواصلة القتال . ونشير بصفة خاصة الى أمر كل من تدمير ومجاعة النساء « بنشر شعورهن » وكأن نشر الشعور كان من مظاهر استعداد الرجال للقتال . كل هذه مشابهاة لا تخطئها العين وتدل على أن مصدر هذه الأسطورة - أسطورة المدافعات عن تدمير - انما هى مستمدة من ذلك الحدث الواقعى التاريخى من أحداث حروب الردة ٢

دكتور محمود على مكى

الجدید فی مقتطف ابن سعید

حين قمت بتحقيق كتاب «المقتطف من أزاهر الطرف» لابن سعيد الأندلسي في الفترة من ١٩٧٦ إلى ١٩٧٨ كان اهتمامي محصورا في اظهار هذا النص مكتملا في أدق صورة يمكن أن يظهر بها بعد أن ترك فترة طويلة دون عناية حتى فقدت بعض أوراقه من مخطوطتي الاسكوريال ورفاعة رافع الطهطاوى ، وكان على أن أضمرها معا محاولا أن تكمل احدهما الاخرى فأنقذ من الضياع واحدا من كتب ابن سعيد.

وحين انتهيت من اخراج هذا النص مطبوعا ومنشورا تكشف لي جوانب من موضوعات هذا الكتاب لم تلق منى العناية الواجبة في تلك الدراسة التي قدمت بها النص ، اذ وقفت عند بعضها وقوف المتعجل وأهملت بعضها وكانت تستحق منى بعض العناية .

لقد خص ابن سعيد الخميطة العاشرة من كتابه للدوبيتات والمربعات والخمسات والخميطة الحادية عشرة للكان وكان والماليا ، والخميطة الثانية عشرة والأخيرة للموشحات والأزجال ، وقد أثار في نفسي هذا الترتيب بعد انتهاء طبع الكتاب سؤالا ظللت أبحث عن اجابة له وهو هل قصد ابن سعيد بترتيب هذه الخمائل الثلاث ترتيبا زمنيا ؟ أى أن ظهورها في تاريخ الأدب العربى جاء على هذا التعاقب ؟ نعلم أن الدوبيتات والمربعات والخمسات فن قديم يسبق فنون الخميلتين الآخرين ، ولا جدال في هذا الرأي ولكن الجدال يدور حول أى فنون الشعر الملحونه أسبق ؟ فالأندلسيون يرون أن فن الزجل سابق عندهم على الفنون المشرقية المشابهة . يقول ابن سعيد في المقتطف عن الموشح والزجل : « هذان طرازان كان الابتداء بعملهما من المغرب ، ثم ولع بهما أهل المشرق » (١) ويقول في مكان آخر من كتابه : « ولما عدت من العراق أنشدته (ويقصد الملك الناصر سلطان الشام) من محاسن الدوبيتات ما أمر بكتبه . ثم قال لي : هذا طراز لا تحسنه المغاربة . فقلت : ياخوند ، كما أن الموشحات والأزجال طراز لا تحسنه المشاركة ، والمحاسن قد قسمها الله على البلاد والعباد » (٢) .

(١) المقتطف ص ٢٥٥

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٨

والنصان يدلان على شيئين :

(١) أن الموشح والزجل في رأى ابن سعيد اختراع أندلسى

(٢) أن فن الدوبيتيات فن مشرقى لا تحسنه المغاربة :

وفى نص آخر يقول ابن سعيد عن المربعات : « اشترك فيها المشاركة والمغاربة » (٣) . وحين يستشهد ببعض نصوصه المشرقية يقول : « وأكثر ما يشتغل بهذا العجم وهو وزن مستنبط من أوزانهم ، وكثيرا ما يطربون عليه فى السماع ولا يلتفتون الى غيره » . ويقصد ابن سعيد بالعجم الفرس ، كما يقصد بأنهم يطربون عليه فى السماع أى أنه مرتبط بالغناء وهنا يلتقى بفن التوشيح فى أول ظهوره بغض النظر عن الخرجة التى فى نهاية الموشح ، تلك الخرجة التى قد تكون بعامية أهل الأندلس أو باللغة الأعجمية أو الرومانسية . وهى ظاهرة وإن كانت خاصة بالموشح إلا أننا نجد شبيها لها أو صورة من صورها فى بعض مقطوعات شعراء المشاركة مثل أبى نواس فى مقطوعته التى يمزج فيها الفارسية بالعربية وخاصة فى الشطر الأخير من المقطوعة (٤) :

ياغاسل الطرجهار للخنديس العقار
يانرجسى وبهارى بده مرايك بار

والطرجهار هو قدح الشراب ، ومعنى الشطر الأخير : اعطنى مرة واحدة . وقد سمي هذا الشعر فى المشرق « باللمع » تمييزا له عن سواه ، وفيما بعد ظهرت فى المشرق ازدواجات أخرى بين اللغتين العربية والتركية والعربية والكردية فى الشعر العراقى خاصة . وهنا نفطن الى السبب الذى جعل ابن سناء الملك يجيء ببعض خرجات فارسية فى موشحاته الى جانب خرجاته بالعامية المصرية أو التى استعارها من خرجات الأندلسيين .

اننى بهذا الحديث لا أريد أن أثير قضية قديمة ناقشها الدارسون حول أصل الموشح ، وهل هو ابتكار أندلسى ، أو أن له أصولا مشرقية ولكننى أحاول أن أقرأ نصوص ابن سعيد فى مقتطفه ، وهى نصوص لم يرد بعضها فى كتبه الأخرى ، مثل حديثه عن الدوبيتيات والمربعات ومقارنته بين المشاركة والمغاربة فى نظم هذين الشكلين من أشكال الشعر ، وكان قد لفت نظرى ما ذكره صفى الدين الحلى فى مقدمة كتابه « العاقل الحالى » حين قال « فانى كنت أضفت الى ديوان أشعارى

(٣) المقتطف ص ٢٣٢

(٤) المرجع السابق ص ٢٣٣

(٥) العاقل الحالى ص ١

فنى الموشح والدوبيت ، لتحليلتهما بالاعراب ونسجهما على منوال الأعراب ، وأعريته من الفنون الأربعة التى لحنها اعرابها ، وخطأ نحوها صوابها « (٥) ويقصد بالفنون الأربعة الكان وكان والماليا والقوما والزجل . وما يلتفت النظر فى عبارة صفى الدين الحلى أن نسيج الموشح والدوبيت واحد سواء فى أنهما معربان ، كما فى صفتهم الأولى « لتحليلتهما بالاعراب » أو أن بناءهما من أصل مشترك فهما منسوجان على نول واحد ، هو نول التقاليد الفنية للشعر العربى ، ولذلك ضمهما الى ديوانه الذى يضم سائر قصائده ، فهناك اذن علاقة فى نظام بناء الفنين سواء من حيث الشكل أو المضمون بالاضافة الى اللغة المعربة . ولهذا تظهر الحاجة الى دراسة جادة لطبيعة تلك العلاقة من حيث وجودها الزمنى ومدى الارتباط بين الفنين وخاصة أن ابن سعيد يقول مقابلا بينهما ومعلقا على الدوبيتات فى مقتطفه « هى التى ولع بها المشاركة كما تولع المغاربة بالموشحات » (٦) .

وقد يساعدنا على الاحساس بهذه المقابلة بعض نصوص من محاسن الدوبيتى المرصع ينسبه ابن سعيد الى شريف شاعر معاصر له هو شرف العلا بن تاج العلا الحسينى (٧) يقول :

ناديتهم	ودعتهم اذ حان بين ورحيل
شيعتهم	الصبر اذا رحلتم غير جميل
أفشدتهم	لما رحلوا وما الى الصبر سبيل
ياليتهم	لم يجر على الخد من الدمع قليل
	ويقول
ولوا وبقيت	يامنزلهم بأى أرض نزلوا
عاشوا وفنيت	لما كتموا سراهم وارتحلوا
أحيا وأموت	أصبحت وحيدا بعدهم فى الربع
بالحب شقيت	أبكى وأقول لو يجيب الطلل

ألا نلاحظ هنا ظاهرتين لهما مشابهة فى الموشح :

- (١) هذه التقسيمات التى تشبه ما فى الموشح وينتج عنه الايقاع المطلوب للغناء .
- (٢) أنه يسبق البيت الأخير ألفاظ الانشاد كما فى الدوبيت الأول والقول فى البيت الثانى وهو الذى يسبق الخرجة فى الموشح ، ثم نلاحظ أن فقرة تشبه الخرجة المعربة فى الدوبيت الأول وهى « ياليتهم » وفى الدوبيت الثانى « بالحب شقيت »

(٦) المقتطف ص ٢٢٥

(٧) المرجع السابق ص ٢٣١

حقيقة أن هذه الظاهرة ليست مضطربة ولكنها فى المرات التى تأتى فيها ملفتة لنظر الباحث .

ولا تقتصر هذه الظاهرة على الدوبيتيات بل نراها أيضا فى المربعات ونجد فى مقتطف ابن سعيد مربعا مجهول النسبة يقول : (٨)

ياساكنى وادى زرود	هل لى وصول
لمن أبى الا الصدود	عسى أقول
والله يابدر التمام	يمين صادق
ما حلت عن تلك العهود	ولا أحول

فنراه بعد أن قال « عسى أقول » يأتى بما يشبه الخرجة المعربة فى أسلوب بسيط أقرب الى العامية فى قوله : والله يابدر التمام ، يمين صادق ، ما حلت عن تلك العهود ، ولا أحول .

أنتقل بعد هذا الى قراءة نصوص أخرى فى كتاب ابن سعيد تثير فى نفسى تساؤلات عدة ، وهى نصوص من الشعر العامى المشرقى والمغربى . ففى الخميلة الحادية عشرة المختصة بملح كان وكان والموليا يقول ابن سعيد عن « كان وكان » ويعرفونه أيضا البطائحي ، لتولع أهل البطائح به ، وأكثر ما حفظته من الملاحين فى دجلة » (٩) .

ويقول عنه صفى الدين الحلى « ومخترعوه البغداديون ، ثم تداوله الناس فى البلاد فلم يجارهم فيه مجار ، ولم يدخل لهم مبار فى غبار » (١٠) والواضح أن هذا الفن قد ظهر مبكرا فى العراق منذ القرن الثالث أو بعده بقليل ، وكان فى بداية أمره فنا شعبيا يقول صفى الدين الحلى عن ناظميه : « لم ينظموا فيه سوى الحكايات والخرافات والمنصوبات والمراجعات ، فكان قائله يحكى ما كان وكان ، ولفظه قالب لذلك ، وقابل له ، الى أن كثر ، واتسع طريق النظم فيه وظهر لهم مثل الشيخ العلامة قدوة الأفاضل جمال الدين بن الجوزى » ونحن نعلم أن ابن الجوزى من علماء وعاظ القرن السادس الهجرى . توفى عام ٥٩٧ هـ . فنشأة هذا الفن هى نشأة شعبية ثم تحول الى فن ينظم فيه الشعراء فى موضوعات أخرى مثل الزهديات والحكم ، كما فعل ابن الجوزى . وهنا تظهر العلاقة بينه وبين فن الزجل الأندلسى . وقبل الحديث تفصيلا عن تلك العلاقة أريد أن أقف عند فن شعبى آخر وهو

(٨) المقتطف ص ٢٢٧

(٩) المرجع السابق ص ٢٢٩

(١٠) العاقل الحالى ص ١١٥

«الموالي» فقد ذكره ابن سعيد مع فن كان وكان في خميلة واحدة. ويقول عنه (١١): « ويعرفونه أيضا بالحلاوى لتولع أهل الحلة بعمله وبالغناء في طريقته » ويقول في موضع آخر : « وسأيرنى من نصيبين الى الموصل عامر زرومى الفلاح الثعلبى ، وكنت أسمع به أنه امام هذا الفن ، وله فيه ديوان مشهور بأيدي الناس وأكثره في عشق غلام من أولاد رداء اليمرية من أعيان الأكراد ، وتهتك في حبه ، وسلم من القتل غير مرة » ومعنى هذا أن عامر زرومى الفلاح الذى كان امام هذا الفن قد عاصر ابن سعيد واستمع اليه ، وشد انتباهه هذه المواليا التى كان يحس فيها بصدى الزجل الأندلسى . وقد أورد ابن سعيد في مقتطفه نصوصا كثيرة من فنى « كان وكان والموالي » أكثر مما أوردته من نصوص الزجل على الرغم من أنه ألف كتابه في المشرق سواء في مصر أو في حلب ، وهى بيئة تعرف فنون الشعر العامى المشرقى ، وكان الأولى أن يكثر من النصوص الزجلية ليقدمها الى المشرقيين الذين كانوا يتوقون الى سماعها ، ولكن قراءة في بعض فقرات كتبها ابن سعيد تدل على معرفة المشاركة بهذا الفن ، وأنه كان لديهم فن يشبهه . يقول ابن سعيد معلقا على الزجل : « والمشاركة لهم بهذا الفن غرام ، ويعرفونه بالبليقى ، وأشهرها في طريقته الخولى » (١٢) ثم يروى بليقا أنشده الناس لهذا الشاعر ، وهو بهذا القول يرى أن البلايق هى نفسها الزجل ، ونوع منه بصفة خاصة يسمى « الملاعب » والغريب أننا نجد في المقتطف نصا يرويه ابن سعيد كنموذج لفن « كان وكان » (١٣) ويرويه في المغرب في الجزء الخاص بمصر ونشر بعنوان « النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة كنموذج لفن البليق (١٤) وهو النص الذى يقول

السود مسكا وعنبر ما يحتمل تمعيك
والبيض ثوباً دببى والسمر قضبان الذهب

ويذكر ابن سعيد أنه سمعه من باعة الجميز على شط خليج القاهرة يتغنون به ، وهذا يؤكد أن الفروق بين تلك الفنون العامة لم تكن محددة فنص ابن سعيد في المقتطف يدل على أنه كان يرى في البلايق المصرية صورة أخرى من الأزجال الأندلسية ، بل هى نفسها حين يقول عن الزجل الأندلسى في مصر « ويعرفونه بالبليقى » وهو نفسه ما كان يراه في المواليا بصفة خاصة في العراق . وهذا ما يثير التساؤل فما هى طبيعة تلك العلاقة بين تلك الفنون ، ولماذا أدرك ابن سعيد

(١١) المقتطف ص ٢٤٤

(١٢) المرجع السابق ص ٢٦٥

(١٣) المرجع السابق ص ٢٣٩

(١٤) النجوم الزاهرة في حلى مصر والقاهرة ص ٣٧٢

وهو الخبير بالزجل الأندلسى أن هذا الفن ليس فنا تنفرد به الأندلس بل هناك ما يشابهه في المشرق أو ما هو صورة مشرقية له . حقيقة أنه لم يذكر شيئا عن أسبق تلك الفنون ظهورا في العالم الاسلامى في مشرقه ومغربيه في هذا الوقت . ولكن الدراسات التى قام بها بعض الباحثين ومن بينهم المرحوم عبد العزيز الأهوانى ثم من بعده د . احسان عباس قد ذكرت أن بدايات الزجل كانت في القرن الخامس الهجرى (١٥) . أما المواليا فيقول صفى الدين الحلبي أن الذى اخترعه في أول أمره أهل مدينة « واسط » تعلمه عبيدهم المتسلمون عمارة بساتينهم ، والفعول ، والمعامرة ، والأبارون فكانوا يغنون به في رءوس النخيل ، وعلى سقى المياه ، ويقولون في آخر كل صوت مع الترنم : يامواليا ، اشارة الى ساداتهم فغلب عليه الاسم وعرف به » ويقول « ولم يزلوا على هذا الأسلوب حتى تسلمه البغاددة ، فلطفوه ونقحوه ، ورققوا ودققوا وحذفوا الاعراب منه ، واعتمدوا على سهولة اللفظ ورشاقة المعنى ، ونظموا فيه الجد والهزل ، والرقيق والجزل ، حتى عرف بهم دون مخترعيه ، ونسب اليهم وليسوا بمبتدعيه ، ثم شاع في الأمصار ، وتداوله الناس في الأسفار » (١٦) ويقول صفى الدين الحلبي انه يشترك مع الزجل في بعض الخصائص ويختلف عنه في أخرى ، ومما يذكره من اختلاف استعمال البغاددة الامالة في المواليا . ولا شك أنه اختلاف ضرورى لانه نتيجة لاختلاف لهجة أهل العراق عن لهجة الأندلس . وهو ما لاحظته الدكتور احسان عباس حين وجد أن صفى الدين الحلبي يقيس كلام الأندلسيين على كلام المشاركة في عصره أو يقيسه على اللغة الفصحى في محاولته لاستخراج القواعد العامة للزجل الأندلسى ومدى اختلافه عن مثيله من الشعر العامى المشرقى . ومن الأمور التى تلفت النظر في تاريخ الموشحات والأزجال أن يكون الاثنان اللذان شرحا قواعد هذين الفنين مشرقيين وهما ابن سناء الملك الذى فسر قوانين التوشيح في كتابه « دار الطراز » وصفى الدين الحلبي في كتابه « العاقل الحالى » وكان منتظرا من ابن سعيد الذى عرف أنواع الشعر العامى في المشرق والمغرب أن يسهم في التفريق بين تلك الأنواع ، والفقرات التى أشرنا اليها سابقا نقلا من كتابه المقتطف تثبت أنه اما انه يخلط بين هذه الفنون أو أنه كان يراها متقاربة أو متشابهة لأن الزجل الأندلسى لم يكن له شكل ثابت أو موضوع ينظم فيه ، بل نظم الزجالون في جميع الموضوعات التى نظم فيها الشعراء العرب قصائدهم الفصيحة اللغة ، ولا نستطيع أن نعد تلك الملاحظات الذى ذكرها ابن قزمان في مقدمة ديوانه أو التى سجلها ابن خلدون في

(١٥) انظر الزجل في الأندلس للدكتور عبد العزيز الأهوانى وتاريخ الأدب الأندلسى المجلد الثانى عصر الطوائف والمرابطين للدكتور احسان عباس .
(١٦) العاقل الحالى ص ١٠٦ - ١٠٧

مقدمته تمثل تعريفا واضحا لفن الزجل يجعلنا ندرك الفرق بينه وبين فنون القول الأخرى الملحونة التي ذكرها صفى الدين الحلبي حين قال عنها محاولا تحديد الفروق فيما بينها : « فمنها ما يكون له وزن واحد ، وقافية واحدة وهو « الكان وكان » ومنها ما يكون له وزن واحد ، وأربع قواف ، وهو المواليا ، ومنها ما يكون له وزن ثلاث قواف ، وهو القوما ، ومنها ما يكون له عدة أوزان ، وعدة قواف ، وهو الزجل » (١٧) ويقول « ومجموع فنون النظم عند سائر المحققين سبعة فنون ، لا اختلاف في عددها بين أهل البلاد ، وإنما الاختلاف بين المغاربة والمشاركة في فنيين منها ... والسبعة المذكورة هي عند أهل المغرب ومصر والشام هذه : الشعر القريض والموشح ، والدوبيت ، والزجل ، والموالي ، والكان وكان ، والحماق ، وأهل العراق وديار بكر ومن يليهم يثبتون الخمسة منها ، ويبدلون الزجل والحماق بالحجازي والقوما ، وهما فنان اخترعهما البغاددة للغناء بها في سحور شهر رمضان خاصة ، في عصر الخلفاء الراشدين من بني العباس » فإذا انتقل صفى الدين الحلبي بعد ذلك إلى أقسام الزجل قال : قسمه مخترعوه على أربعة أقسام ، يفرق بينها بمضمونها المفهوم ، لا بالأوزان والوزوم ، فلقبوا ما تضمن الغزل والنسيب والخمرى والزهرى : زجلا ، وما تضمن الهزل والخلاعة والاحماض : بلقيا ، وما تضمن الهجاء والثلث قرصيا ، وما تضمن المواعظ والحكمة : مكفرا ... وأطلقوا على كل ما أعرب بعض ألفاظه من هذه الفنون « المزمع » .

إن هذه التعريفات والتقسيمات التي وضعها صفى الدين الحلبي لا تاريخ لدينا لنشأتها أو لتطورها ، وإن كانت لدينا بعض أسماء المبكرين ممن نظموا فيها مثل ابن المقامر ، والجلال ، والعماد المرميط ، وعلى بن المرائي هؤلاء جميعا من العراق ، والخولي من مصر ، ولكن الذي يلفت النظر في كلام صفى الدين الحلبي أنه يقول إن الزجل هو لفظ عام لنوع من فنون الشعر العامي وتدرج تحته فنون أخرى حسب موضوعاتها مثل البليق المصري الذي هو زجل يتضمن الهزل والخلاعة والاحماض ولكن أليست أزجال ابن قزمان تتضمن هذا الموضوع أيضا ؟ !

إن مجموع تلك الأسئلة التي تدور بخاطر قارئ كتاب المقتطف في خميليته الأخيرتين الخاصتين بالشعر العامي تجعلنا نتصور أن الرحلة المستمرة للشعراء والأدباء بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه سواء للحج أو للتعليم أو للتجارة أو لأسباب سياسية جعلت فنون الشعر العامي تتداخل فيما بينها ، وتتشابه ملامحها وتتأثر فيما بينها ، حتى أننا نجد أن الفروق تتحدد في الفروق بين لهجات أقاليم العالم الإسلامي المختلفة . وفي رأي أن الفارق الوحيد هو الفارق اللغوي ولذا

يتعذر معرفة السابق من اللاحق الا اذا نظرنا الى أن استقرار العرب في الأندلس وتكوينهم لخلافتهم المستقلة عن خلافة بغداد كانت لاحقة ، وبالتالي فان فن شعرهم العامى لاحق على الشعر العامى المشرقى ٢

مصادر البحث ومراجعته :

- ١ - تاريخ الأدب الأندلسى د. احسان عباس
- ٢ - الزجل في الأندلس د. عبد العزيز الأهوانى
- ٣ - العاقل الحالى صفى الدين الحلى تحقيق حسين نصار
- ٤ - المغرب في حلى المغرب لابن سعيد الأندلسى تحقيق شوقى ضيف
- ٥ - المقتطف من أزهار الطرف لابن سعيد الأندلسى تحقيق سيد حنفى
- ٦ - النجوم الزاهرة في حلى مصر والقاهرة لابن سعيد الأندلسى تحقيق حسين نصار

خصائص كلام أهل الأندلس نشراً ونظماً

كانت القبائل العربية فيما قبل الاسلام ، مع عناية شعرائها وخطبائها باللغة العليا المشتركة التي اشتهرت بعد جمعها وضبطها في العصر العباسي بالفصحى ، يختلف كلام بعضها عن بعض في الأصوات والصرف والنحو والمعجم اختلافاً غير متساو على اختلاف انسابها ومساكنها ومعايشها ، ولا دليل أقوى على هذه الحقيقة اللغوية المتولدة ذاتياً عن تشتت جزيرة العرب السياسي والاقتصادي والديني والاجتماعي من أخبار النحاة واللغويين عن مميزات كلام بعض القبائل دون غيرها كالثلثة والكشكشة والكسكسة والعنينة والتضجع والعجعة والفحفة والاستنطاء والطمطمائية والخلخانية أو الفراتية وتليين الهمز والامالة ، الى غير ذلك مما هو مشهور ، بل غنى عن الذكر لوقوع شواهد في مؤلفات أمثال سيبويه والزمخشري وابن يعيش وابن هشام والسيوطي ، مع وجود خلافات بينهم في تعيين هذه الملامح اللهجية ونسبتها الى أهلها في بعض الاحوال ، وذلك بسبب تأخرهم واختلاط أخبارهم .

واذا أردنا أن نصف أحوال جزيرة العرب اللغوية في الجاهلية ، فأمكننا القول بأن الازدواجية ، أي ، استعمال لغة عليا في أغراض الشعر والخطابة الى جانب استعمال لغة سفلى دارجة على ألسن الناس في أغراض الحياة اليومية ، كانت قد قامت على صورة بدائية ، وان كانت الفوارق بين اللغتين العليا والسفلى تافهة أو قريبة من التفاهة لدى أفصحهم ، أي ، أهل نجد وأكثر الحجاز ، خلافاً لأحوال أهل سواد العراق المنبوزين بالأنبساط غلطا وأهل شمال الحجاز من أفخاذ بني قضاة كجذام وعذرة وبهراء وبعض بني كلب المسمين بالمستعربين حسب أخبار ابن الأثير والبلاذري والمسعودي ، أما أولئك وهؤلاء فالغالب على الظن أن كلامهم لم يخالف مخالفة جوهرية عربية الأنبساط الصحاح المتميزة بسقوط الاعراب وميزات أخرى غير بعيدة من المعهود في العاميات العربية الحديثة ، كما أثبتته ليتمن في أبحاثه عن الثمودية وغيرها من أخواتها العربية الشمالية الأثرية التي اتخذها ديم ذريعة وأساساً لنظريته القائلة بسقوط الاعراب عن كلام جميع العرب قبل

الاسلام ، وهى نظرية لا نرى صحتها في غير العراق والشام وشمال الحجاز لكون شواهدا صالحة فيها وباطلة في غيرها ، وقد عالجت هذه القضية بأسهاب في مقالتي الصادرتين في مجلة الدراسات السامية الانكليزية سنتي ١٩٧٥ و ١٩٧٦ تحت عنواني « دراسات في الازدواجية وشواهدا بكتاب الأغاني » و « ملحوظات عن التطور من العربية القديمة الى الفصحى » ، وفيهما من الحجج والاسانيد ما لا يسعنا ذكره هنا .

وما كان ذلك التشتت اللغوي الا انعكاسا طبيعيا لعدم قيام دولة عربية موحدة وموحدة الى ذلك الوقت ، ان أن اللغات لا توحد الا بشمل كلمة الناطقين بها ، ولا تشتتت كما هو معلوم الا بتشتتهم ، وان كانت لا تخلص من التطور أبدا ، فيجوز لنا القول على الاجمال بأن اللغات تعكس في توحيدها وتشتتها درجة تماسك الأمم الناطقة بها ، فبقدر اندماج أفرادها في وحدة معنوية ومادية يزداد احتياجهم الى توحيد لغاتهم ويضعف حنينهم الى لهجاتهم القبلية أو المحلية ، فان اللغة رفيقة للسلطان ، على قول العالم الاسباني أنتونيو دي نيبيريا واضع أول كتاب قواعد للقشتالية ، وربما كان ذلك الاندماج كاملا محتويا على كل من الحضارة والسياسة فأدى ذلك في أكثر الأحيان الى توحيد اللغة ، كما كان شأن اللاتينية في غربى الامبراطورية الرومانية حيث قضت لغة روما على جميع اللغات المستعملة سابقا في ايطاليا وفرنسا واسبانيا أو كادت ، وربما كان ذلك الاندماج أضيق نطاقا لا يتجاوز ميدان الاقتصاد أو الثقافة فقط ، ومع هذا فان ضرورة المواصلات والمخاطبة تفرض على المندمجين في هذا النوع من الوحدة ايجاد لغة مشتركة يتخذ قوامها عادة من أشهر لهجاتهم مع اضافات من اللهجات الأخرى ، كما كان شأن الاغريقية الكلاسيكية التي قوامها لهجة أثينا أو شأن الالمانية والايطالية الحديثتين المعتمدتين على اللهجتين السائدتين ثقافيا في المرحلة السابقة لاتحاد ألمانيا وايطاليا السياسى في أواخر القرن الماضى ، وهكذا شأن العربية المشهورة بالفصحى وقد كانت - أول أمرها - لغة الشعراء والخطباء المشتركة قوامها كلام أهل نجد وأفصح الحجازيين .

وغنى عن القول أن اللغة المشتركة السائدة على اللهجات السابقة لها المتعايشة معها عقب اتحاد عمرانى فقط غير سياسى قد تقوم مقامها وتقضى عليها قضاء تاما عند تمام اتحاد الأمة الناطقة بها بتحويلها الى وحدة سياسية وثيقة ، كما يجوز على عكس ذلك أن تشتت الأمة الموحدة لغويا تشتتا سياسيا أو ثقافيا فتتقوى فيها لهجات قد أوشكت على الانقراض أو تتكون لهجات جديدة على أساس نزعات تطورية محلية فتصبح لغات مختلفة عند انقطاع الاتصال بين أجزاء تلك الأمة وزوال ضرورة المخاطبة بين جميع أفرادها ، وذلك ما جرى عند انهيار الامبراطورية الرومانية ، كما هو معلوم .

وانما قدمنا هذا الكلام كله قبل معالجتنا لموضوع العربية في الأندلس الذي هو مقصدنا هنا توضيحاً لموقفنا العلمي من قضية العلاقة بين الفصحى واللهجات التي كثر فيها ولم يزل الأخذ والرد وقد تختلط في مناقشتها أخبار واستنتاجات صحيحة بآراء لا تقوم على أساس ملاحظة الحقائق التاريخية واللغوية ومطالعة الآثار المنقولة ، ومن هذا القبيل زعم بعض الناس أن جميع العرب تكلموا بالفصحى في الجاهلية وفجر الإسلام وأن لهجاتهم لم تنشأ الا نتيجة لاختلاطهم بالمولدين مع ثبوت عكس ذلك في المراجع ، أى ، انهم كانوا ينطقون فيما بينهم من الحوار بلهجات قديمة اختلف قريبا أو بعدها عن مقاييس لغة الشعر والخطابة على اختلاف ما تسمى بفصاحتهم ، وقد لا يخلو افصحهم عند قوله للشعر أو القائه للخطاب من بعض مميزات كلام أهل قومه ، اذ كانت لغة الشعر والخطابة مصطلحا عليها يحبذ فيها أفصح كلام جميع قبائلهم ويستنكر ما دون ذلك ، دون أن تكون سليقة لأحدهم ، الا بعضها وسائرهما فمكتسب بالتعلم والتدرب عليه عند من طلب علمه ، كما فعل الشعراء والخطباء وعلى الأخص الرواة الذين كانوا لأجل نشاطهم أبصر الناس بمسائل اللغة وربما نقحوا كلام الشعراء اذا ما ألفوا فيه ما نبأ عن أذانهم لكونه شاذاً عن المعايير المقبولة في لغة الفصاحة اذ ذاك . أما لغة الحوار اليومي فقد ثبت أنها لم تخضع لتلك المعايير ولم تستهدفها طبعاً وانها كانت عبارة عن لهجات قديمة اشتقت عنها اللهجات الحديثة ، مع تأثرها بالفصحى وبلغات المولدين ، وان صح أن الاتصال بهذه اللغات أثر تأثيراً ملموساً في اللهجات العربية المستحدثة بعدا لاسلام ، فانه لا ينبغي أن نبالغ في تقييم ذلك ولا يخفى علينا أن اكثر خصائصها وأهمها كسقوط الاعراب وتليين الهمز واختلاس الحركات ولغة أكلوني البراغيث لها سوابق في الجاهلية ، وهى شائعة في أقاليم مختلفة متباعدة قد تكلم سكانها حين دخلها العرب بلغات شتى كالفارسية والآرامية والقبطية والبربرية واللاتينية العامية ، بحيث كان المتوقع أن يتكاثر المعلول بتكاثر العلة، وليس الأمر كذلك لأننا نجد اللهجات العربية الحديثة متوافقة البنين والتطور كأنها متابعة للهجات القديمة حتى في أدنى خصائصها من ثقله وعننة وفحفة واستنطاء الخ ، ولا نجد في أية حالة من الأحوال الانحرافات الخطيرة عن طرازها الأصلي التي ظهرت مثلاً في اللغات الايتيوبية الحديثة نتيجة تحلل أقلية الغزاة الحميريين في أغلبية أفريقية أو في اللهجات الآرامية الحديثة المشتقة عن السريانية المتأثرة أشد التأثر ببنيان اللغات الإيرانية ، نضرب بهما مثلاً جلياً لما عسى أن يطرأ ببنيان اللغات السامية المميز عند تعرضها للتأثر الشديد بغيره ونستدل من عدم وقوع ذلك في اللهجات العربية الحديثة على أن تأثرها البنينى بلغات المولدين كان طفيفاً حتى في حالتى المالطية والأزبكية المنعزلتين حضارياً وجغرافياً عن أخواتها التي لا تخالفهما تقريباً الا في نطق بعض حروفها وفيما اقتبست معاجمها من الدخيل ، ولا برهان أقطع على من نسب سقوط الاعراب الى المولدين من محافظة لهجاتهم على

جمع التكسير وصيغ الفعل العربى التى كانت لا تقل عن الاعراب مباينة ومخالفة لما قد اعتادوه فى بنيان لغاتهم السابقة لتعريبهم ، بل ربما زادت على ذلك .

ونحن ، بعد دراسة طويلة للعلاقة بين الفصحى واللهجات القديمة والحديثة وبعد الاطلاع على المعلومات التاريخية الثابتة ومعالجتها بمنهج لغوى علمى لا مجال فيه للأوهام ، اللهم الا ما لا يسلم الانسان فيه من الأخطاء لكونه انسانا ، ملنا الى تمييز ثلاث مراحل فى تطور العربية من الجاهلية الى يومنا هذا ، وهى ،

١ - المرحلة الجاهلية ، اختار فيها الشعراء والخطباء أفصح كلام القبائل وأشهره على سبيل الاصطلاح لأغراضهم الفنية ، لفظا لفظا وصيغة صيغة وعبارة عبارة ، غير واعين لنتيجة نشاطهم الاجمالية ، أى ، وضع لغة عربية عليا من حيث اسلوبها ومشتركة من حيث قبولها لدى جميع العرب لأغراضهم البلاغية ، مع مزاولة الناس لاستعمال لهجاتهم القديمة ، قريبة كانت أو بعيدة من اللغة المصطلح عليها ، فى كل ما لم يمت بصلة الى الشعر والخطابة على أن شيوع مواسمهم المتخذة لأغراض الدين والتجارة والشعر يجعل من المحتمل بل من الأرجح تأثير اللغة العليا المشتركة فى لهجاتهم .

٢ - المرحلة الاسلامية الأولى ، ازداد فيها اختلاط اللهجات القديمة بسبب اشتراك جميع القبائل فى الفتوحات الاسلامية تحت لواء واحد وتعايشها فى معسكراتها ومنازلها الجديدة ازديادا لم يسبق الى مثله أسفر عن تكون لغة دارجة غير معربة وهى أم العاميات أجمعها ، سواء منها الحضرية والبدوية ، وان كان اندماج بعض أهل البادية فى هذه الحركة اللغوية أبطأ من غيرهم لم يكتمل قبل القرن الثالث أو الرابع الهجرى ، وفقا لأخبار ابن جنى الذى شهد فى أيامه بأنه لم يعد يجد بدويا فصيحاً . وان هذه العربية المحدثه متأثرة بلغات المولدين نوعا ما ، كما هو معلوم ، الا أن هذه الظاهرة لم تؤد ، كما قلنا سابقا ، الى أى تغير جذرى فى بنيان العربية لدواع شتى لم تدرس الى الآن دراسة وافية ، لعل أهمها ارتباط التعرب بالاسلام الذى اضى على العربية صبغة خاصة من المثالية والتفوق جعل المولدين أميل الى ادخالها فى لغاتهم منه الى عكس ذلك ، كما تبين بوضوح لمن قارن لغات مثل الفارسية والتركية والبربرية المتشربة بالعناصر العربية فى جميع مستوياتها اللغوية باللهجات العربية المستعملة حاليا فى خوزستان وماردين والمغرب التى لا ينعكس تداخلها الا فى بعض معاجمها ، وأما سقوط الاعراب الذى جرت العادة بنسبته الى المولدين فقد أثبتنا أعلاه وقوعه عند بعض العرب بالجاهلية ، أضف الى ذلك أن الاعراب نقطة ضعيفة جدا فى تصريف الاسم بجميع اللغات السامية لقصوره عن تأدية وظائفه المتعددة بثلاث حالات فقط ، الأمر الذى اضطرها منذ أوائلها الى الاكثار من استعمال حروف جر اغنتها عاجلا أو آجلا عن الاعراب ، كما كان شأن الاكادية والايثيوبية فى أطوارهما المتأخرة ، ولا يمكننا

تعليل ذلك بمدخلة الاجانب التي كانت أشد ما كانت أثناء مراحل أخرى من حياة هاتين اللغتين دون أن تقع فيها مثل هذه الظاهرة المترتبة بظننا على أسباب باطنة في الفصيلة السامية . صفوة القول ان تأثر هذه اللهجات العربية بلغات المولدين لم يكن شديدا في حين أنها تأثرت على وجه يفوق الوصف بالفصحى التي لم تعد لغة الشعر والخطابة فقط بل أصبحت لغة الدين والعلم والحكم ، لغة الاسلام وحضارته ودولته ، وان لم تصر لغة الحوار ، وذلك لأن التقارب بينها وبين اللهجات الدارجة المستحدثة انقطع لاسباب فكرية وتاريخية ، منها رفض الدوائر المثقفة للمضى في سبيل لم تأمن فيه من ذهاب التراث المنقول ، ومنها تجزؤ الدولة الاسلامية الذي فت في عضدها وأوقف تقدمها نحو أهداف مادية ومعنوية كثيرة بعد كونها في متناول يدها .

٣ - المرحلة الاسلامية الثانية ، قامت فيها الازدواجية على قدم وساق مع استقرار اللهجات المحلية وتركزها في البلاد العربية المختلفة ، وليدة للهجات عربية قديمة مختلطة أو غير مختلطة ، متأثرة بلغات المولدين السابقين كيفما قلنا وان كانت قد انقرضت ، متمتعة بحظوة أهاليها في حياتهم اليومية بينما ظلت الفصحى لغة الخطابة والشعر والكتابة والعلم .

يتجلى من كلامنا هذا أن العرب الفاتحين للأندلس ما كانوا ينطقون بالفصحى كلغة حوارهم اليومي بل باللهجات المرحلة الاسلامية الأولى ، وان معرفتهم للفصحى كانت مقتصرة على ما حفظوه من القرآن والحديث والشعر ومثله ، وان كان بعضهم يقول الشعر أو يخطب ، كما جاء في تواريخ الأندلس ، فاننا نعلمهم رجال حرب لا علم ، ربما حفظوا بيت شعر اذا ما سمعوه فراق في مسامعهم وربما حاكوه فأتوا بما يضارعه ، الا أنهم بعد التفاتهم عن القريض للكلام المنثور ما أجروا على ألسنتهم غير لهجتهم الدارجة مهما كانت أو صافها من الاختلاط أو الاصاله ومن القرب أو البعد من مقاييس الفصاحة . زد على ذلك انهم كانوا معدودين بالآلاف بل بالمئات متفرقين بين عدة ملايين من العجم اتخذوا من بناتهم ازواجهم فأنجبوا منهن أولادهم ، ولم يشد أزهرهم بجاليات عربية أخرى وافدة من الشرق الا مهاجرين قليلين ، بحيث يمكننا القول بأن تعريب الأندلس كان قريبا جدا من المعجزة فانه لم يكن صقع واحد من اصقاع دار الاسلام ادخله فيها وعربه مثل ذلك العدد اليسير من العرب .

من الطبيعي في تلك الظروف اذن أن يكون اسلام معظم أهل الأندلس قد سبق تعريبهم التام ببضعة أجيال ، وأن يحتفظوا بلغتهم الرومنسية المسماة بالعجمية مدة من الزمان قبل تعلمهم للعربية أو بعد ذلك كلغة محلية أو منزلية ، وأن تصطبغ عربيتهم من جراء ذلك بصبغ خاصة ، وهذا ما وصفه المقدسى في كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم بقوله « لغتهم عربية غير أنها منغلقة مخالفة لما

ذكرنا في الاقاليم ولهم لسان آخر يقارب الرومي ، « ، هذا فيما يخص كلامهم اليومي ، وأما القريض فان الروايات تفيدنا علما بانعدامه في الأندلس أثناء فترة طويلة الى أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم الذي شرع في تنقيف أهل مملكته ناسجا على منوال خلفاء بغداد العباسيين ، وكان قبل ذلك جهلهم للنظم والانشاد قاعدة مطردة لديهم ، كما تدل عليه قصة عباس بن فرناس الذي علمهم العروض بعد لأى ، أو القصص التي تصور لنا تعجب المشاركة عند ملاقاتهم لبعض الأندلسيين القائلين للشعر ، مع ان أعراضهم عن العروض لم يكن بظننا مجرد نتيجة لعدم عنايتهم بالادب في تلك الفترة الاولى من تاريخهم عندما كانوا أحوج الى السيوف منه الى الاقلام ، وانما فرضه عليهم التغيير الذي اعتري أساس ايقاع كلامهم ، حسب نظريتنا التي سنبينها فيما يلي :

وذلك أن عربية أولئك الغزاة القليلين ، وان تغلبت تدريجيا على عجمية الاكثرية الساحقة في تطور بطيء استغرق خمسة قرون ، مع ثبوت قدم الاندلس خلال ذلك في طرق الحضارة العربية الاسلامية ، لم تحل محل لغة الاهالي دون أن تتأثر بها ، وخاصة في ميدانى الاصوات والمعجم اللذين صارت الاندلسية تخالف فيهما كلام سائر أهل المغرب العربى أشد مخالفة ، فضلا عن كلام المشاركة ، فكثيرا ما استبدلوا ما صعب عليهم من الاصوات العربية الاصلية بما كان الين عندهم ، كما عربوا عدة مئات من الالفاظ العجمية ، أى ، الرومنسية فجرت على ألسنتهم بل على أقلام أدبائهم أحيانا ، ومن ذلك استعمال ابن الخطيب في الاحاطة للجصطنة بمعنى الرمي وابن باجة في كتاب النفس للمبرسن بمعنى الواشى وابن شهيد في رسالة التوابيع والزوابع للطولوق ، أى ، قليل الحياء وهلم جرا ، فحسبنا هذا مدعاة الى البحث في كلام أهل الاندلس كأداة ضرورية لتفهم أدبهم وتذوقه .

وليس معنى ذلك أن خصائص كلام الأندلسيين راجعة كلها الى اختلاطه بالعجمية ، ومن الانصاف أن نذكر أن الخلافات القائمة بين لهجات الغزاة لا سيما مميزات كلام القحطانيين منهم ، كثيرا ما وجدت سبيلها الى الأندلس ، ومن ذلك مثلا استعمال بعض الاندلسيين للجيم التي كالكاف ، أى الجيم القاهرية أو اليمينية وهو منعكس في أسماء أماكن مثل Gallaecia و Turgalium و Urganona و Tagus المقابلة بتاجه وجليقية وترجالة وأرجونة ، وفي مقتبسات برتغالية قديمة مثل altâncara و cofayna من الطنجرة والجفينة ، وفي هذا الباب أيضا تدخل محافظتهم على الضاد الاصلية التي مخرجها كمخرج اللام ، وهى منعكسة في مقتبسات رومنسية قديمة مثل alcalde و arrabalde و albayalde أى القاضى والربض والبياض ، ومنه أيضا حذفهم أحيانا لنون التثنية في غير مضاف كقولهم عيني عوض عيني على غرار بعض الحميريين ، والحاquem التاء بضمائر الغائب والغائبة والغائبين ، أى ، هوت وهيت وهمت المشاكلة لما يقابلها في

اللغة السبئية ، ومنه أيضا تفضيلهم للفتح على الكسر عند تحريك ألف الوصل في صيغ الافعال المشتقة وفي الامر الخ ، ومنه أيضا الحاقهم للأفعال المعتلة بالسليم كقولهم نستحب ويتحابوا ونوتلع ونوتقد والوتار والاستوجاب ، وان كانوا يقولون هدت وحننت عوض هديت وجنيت وهي لغة نسبها سيبيويه الى طيء القحطانية الاصل ، كما هو مشهور ، ولكنه من الجدير بالذكر أن كثيرا من هذه الميزات ينتمى لمراحل الاندلسية الأولى فقط ، اما لتراجعها أمام العدنانية واما للتأثر بالفصحى ، وهذا خلاف شأن الميزات الرومنسية الاصل التي لم تفارق الأندلسية أبدا .

ولا غرو في ذلك وقد أشرنا آنفا الى ظروف تعريب الأندلس الصعبة من قلة عدد الجالية العربية ورسوخ اللاتينية الاسبانية الدارجة عند سكانها الذين لم يعرف أكثرهم لغة أخرى منذ ثمانية قرون أو أزيد ، وقد فرضوها على غزاتهم القوط على الرغم من تغلبهم على أرضهم ، فما لبثوا أن استبدلوا بها لغتهم الجرمانية بعد ايراثها مقتبسات قليلة ، ومع ذلك فان أهل الأندلس فضلوا العربية على العجمية وبدأوا يتعربون تدريجيا لرغبتهم اثر اسلام معظمهم في الاندماج في الحضارة العربية الاسلامية . ولكنهم لم يكونوا متساوين في النية أو في القدرة على تحقيق رغبتهم ، فمنهم من نجح أتم النجاح في اجادة العربية لقرابتهم من حاملها ، وهم الطبقة العليا في المجتمع الأندلسي ، ومنهم من لم يتسن له أدنى نصيب منها الا مع مر الزمان لسكناهم في الارياف والجبال أو لعدم اتصالهم بحاملها ، ومنهم من كان شأنهم متوسطا بين أولئك وهؤلاء ، وهم أهل المدن من العوام ومتوسطى الحال الذين نشأت الاندلسية في بيئتهم لتخلفهم عن المعايير المطلوبة لدى الخاصة ، مع تفوقهم على أهل البوادي المحرومين من العربية أو من أكثرها ، وخلاصة القول أن درجة اجادة العربية لدى الأندلسيين أمست متناسبة مع أوضاعهم الاجتماعية ، فتولدت من تلك الأحوال مستويات لغوية اجتماعية متدرجة من المستوى الأسفل الشديد اللكنة واللحن والدخيل الى المستوى الأعلى المتصفح ، وان كان جميعهم يتكلمون بنوع من الاندلسية عند انتهاء فترة تكونها . ومن أهم الفوارق الناتجة عن هذا التدرج اللغوي الموازي للطبقات الاجتماعية مثلا أن مثقفهم حافظوا في كلامهم المذهب على حروف الاطباق بينما كان غيرهم قد يستبدلون الصاد والظاء والضاد بالسسين والذال والذال فيقولن فرسة ودهر ومدغ عوض فرصة وظهر ومضغ ، وقد يستبدلون الحروف اللثوية بالانطعية فيقولون الاتافل والكرات وحينذاك عوض الاثافي والكرات وحينذاك ، وقد يميلون الالف امالة شديدة تصيرها ياء كقولهم الوليد عوض الوالد ، أو ينطقون بالباء كالواو فيقولون اللوة عوض اللبوة والاواب والقواقب عوض الابواب والقواقب ، أو ينطقون بها كالميم والعكس بالعكس فيقولون القنم وملولم عوض القنب وملولب أو برهم عوض مرهم ، وقد يحولون الميم في أواخر الكلام الى نون على عادة الاسبان فيقولون الابزين والقطان

عوض الالبزيم والقطام ، أو لا يفرقون بين الدال والذال فيقولون المجادلة والحفيد والجرذ وحينذاك عوض المجادلة والحفيد والجرذ وحينذاك ، أو يسقطون العين من أواخر الكلام فيقولون القما واليرا عوض القمع واليراع ، دون أن تكون هذه الظواهر قواعد مطردة على جميع أهل الأندلس أو ناحية منها ولعل الانسان الواحد كان يعكسها أو يتجنبها في كلامه على حسب مستواه ، ووجود مثل هذه المستويات أو المعايير اللغوية الاجتماعية شيء معروف في جميع أنحاء العالم .

الا أن أهم خصائص كلام الأندلسيين ليست كذلك منحصرة في مستوى معين من مستويات اللغة ، بل تطرد وتجمعهم عن بكرة أبيهم ، كما هو شأن استبدالهم لكمية المقاطع ، التي هي أساس ايقاع كلام العرب وعروضهم ، بالنبرة على طريقة اللغات الرومنسية ، يدل عليه وجه رسمهم لألفاظ مثل قنفود ومقاص واجتماعوا وذناب ومعتמיד بالواو والالف والياء دلالة على وقوع النبرة فيها وليس مدها ، وقد أشرنا في كتابنا عن ابن قزمان وغيره من أبحاثنا الى خطورة هذه الظاهرة التي غيرت مقاييس الشعر في مسامعهم وكانت سببا لوضعهم عروض التوشيح والزجل ، وهو في نظرنا نفس العروض الخليلي بتعديلات وزيادات بسيطة مع استبدال مبدأ الكمية المقطعية بالنبرة بحيث يجوز المقطع الطويل أى السبب الحقيقي في موقع المقطع القصير أى الحرف المتحرك الآتى قبل متحرك ، بشرط أن يكون غير منبور ، نضرب مثالا لذلك البيت الأول من الموشح رقم ١٠ من دار الطراز ، وهو « أفردت بالحسن أم خلقك ابداع » ، من الطويل المنهوك على الرغم من وقوع « أم » في أول التفعيلة الثالثة ، وهذا موضوع واسع قد خصصنا له مقالات طويلة لا يمكننا تلخيصها هنا .

واذا انتقلنا من الاصوات الى الصرف فان الاندلسية تتميز بظاهرتين احدهما راجعة الى عنصرها القحطاني والثانية الى عنصرها العجمي أو الرومنسي ، أما الظاهرة الأولى فهي فتح عين الفعل المجرد في كل من الماضي والمضارع عوض كسر احدهما المعتاد كقولهم غسلت / نغسل وكسبت / نكسب وكهرت / نكره وعشقت / نعشق وخسرت / نخسر الخ ، وذلك بسبب القاعدة التي اكتشفها المستشرق فيليبي في بعض اللغات السامية فتسمت باسمه ، ومن أثرها فتح الحرف المكسور المنبور الساكن ما بعده فتصير مثالا لبست (مع كسر الباء) لبست (مع فتح الباء) ، ثم ينتشر الفتح في الصيغة كلها ، ولم تكن هذه القاعدة متبعة في العربية الشمالية أو المضرية ولا دليل مباشر على موقف الحميرية منها لعدم الشكل في كتابة المسند الا أنها متبعة في الجعزية أى الايثيوبية القديمة القريبة من الحميرية بحيث يمكننا نسبتها اليها أيضا فتكون هذه الظاهرة في الأندلسية وفي لهجات المغرب العربي راجعة الى العنصر اليمني الذي لعب دورا هاما في تعريب الاندلس والمغرب ، ومن الجدير بالملاحظة أنه لا يمكن أن ننسب

هذه الظاهرة الى الميل الى تبسيط الصيغ المنعكس في اللهجات العربية الحديثة بكثرة ، لسلامة الافعال المضموم عين مضارعها من الظاهرة المقابلة لذلك ، أى ، فتحها .

أما الظاهرة الصرفية الثانية المذكورة ، فنعنى بها كثرة استعمال اللواحق الرومنسية الدالة على التصغير والتكبير والتحقير وصفة المبالغة واسم الفاعل والآلة الخ ، فمن ذلك قولهم سعديل ومحمدل لمصغر سعد ومحمد ، ورقدون للكثير النوم وغيضون لآلة شبيهه بالشادوف ، وطولق للمتطاوول ، وماسوركة للغزل لكونه مكبيا في ماسورة ، وقولهم منخروط للكبير الانف ، وزاير للزاني وفندقير للفندقى ، وخطرچ ، عوض هترچ للتفصح ، للمهتر أو الهذر الخ ، وقد عثرنا على أربع وعشرين لاحقة رومنسية من هذا النوع في المعجم الأندلسى معظمها ملحق بكلمات رومنسية الاصل وبعضها ملحق بكلمات عربية الاصل كالأمثلة المذكورة أعلاه ، وهذا يدل على صيرورتها جزءا من صيغ الاشتقاق الأندلسية ، وهى ظاهرة موجودة في لهجات عربية أخرى الا أنها قلما بلغت مثل هذا المبلغ .

واذا قصدنا ميدان النحو فاننا نجد أن الأندلسية تتميز بعدد من التراكيب المحاكية لما يقابلها بالرومنسية ، منها استنباط مادة تنكير بصيغة « وحد الـ » ، وربما أثنوا المذكر أو ذكروا المؤنث مطابقة لجنس الالفاظ في الرومنسية ، ومن ذلك تذكيرهم للشمس والعين والنار وتأنيتهم للماء والبيت والعشاء والداء ، أو أجروا كلامهم العربى مجرى لا وجه له في العربية مع جوازه في الرومنسية كقولهم موضوعه للأنثى التى وضعت حملها ومثمول لمن ثمل ، ومن عام لابن عام ، وتجرية الأرض بمعنى غزوها ، وليس يكون أكثر بمعنى لن يحدث بعد الآن ، ويعمل الماء بمعنى يتسرب اليه الماء ، وقد جمعنا أمثلة كثيرة لذلك في كتابنا عن الأندلسية .

وأخيرا تميزت الأندلسية في ميدان المعجم ، الى جانب ظواهر التجديد المعجمى المعروفة في جميع لغات العالم ، باستعمال عدد كبير من الالفاظ الرومنسية كقولهم الشقر بمعنى الحم واللب بمعنى الذئب والجرج بمعنى ريح الشمال والبندير بمعنى الدف والقرق بمعنى الحذاء والبلياط بمعنى العصيدة والجبيقة بمنى الضباب الى مئات من اخواتها الدخيلة في عربية الأندلس قد درسها علماء مثل دوزى وسيمونيث وشتيكر والأهوانى الخ ، ومعينها لم ينضب بعد .

وعند وصلنا الى ختام هذه المحاضرة فقد يتساءل المستمعون الصابرون عن ماذا ياترى هى الفائدة من البحث في اللهجت الأندلسية خاصة ، أو في اللهجات العربية عامة ؟ أو ليس الاهتمام بها وبأدبها وجها من اللغو ، ان لم يكن اهمالا للفصحى وهى وحدها جديرة بالعناية والبحث ؟ هذان سؤالان قد طرحا علينا كثيرا عندما ألقينا كلاما دائرا حول هذه المواضيع ، ومن واجبا أن نرد جوابهما وان لم يطرحا أو قيل أن يطرحا ، لأن قضية اللغة تعد من أهم قضايا الأمة العربية

ولا يجوز لمن تعرض لمناقشة بعضها أن يحجم عن اجابة واضحة على أى سؤال متعلق بكلها ، وأول ما ينبغى علمه أن اللهجات عريقة في القدم لكونها الحالة الطبيعية للغات قبل ضبطها وتوحيدها في نطاق الوحدة السياسية ، وليست كما زعم بعض الناس مجرد نتيجة فساد اللغة عند انحطاطها ، وانما هي مصدر اللغة ومظهر نموها وتراث حي متأثر بدون تقيد بمعايير التثقيف المتولدة من سلفها في ظروف تاريخية واجتماعية معينة . ومن أراد أن يعرف التراث اللغوى العربى بحذاقيته لا يمكنه غض النظر عن حقيقة وجود اللهجات وترابطها بلغة الفصاحة منذ الجاهلية ، وعلى من أراد أن يدرس أدب الاندلس أن يقرأ ديوانى ابن قزمان والششتري ومجموعات أمثال العامة لابن عاصم والزجالى وغيرها من المؤلفات المحررة كليا أو جزئيا باللهجة الأندلسية ، الأمر الذى يقتضى تضلعه من خصائصها .

وصفوة القول أن البحث في اللهجات وأدبها بعض مسؤوليات دارس اللغة العربية وأدبها وعنصر مكمل لحضارة سائر أبنائها ، وان كانت ولم تزل العربية الفصحى لغتهم القومية الوحيدة الشاملة لكلمتهم التى تجب العناية بها عليهم جميعا .

د . فدريكو كورينتى قرطبة

بين أدوات الحضارة وأدوات التشبيه

يدور هذا البحث حول « كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس » لأبى عبد الله محمد بن الكتانى الطبيب المتوفى عام ٤٢٠ هـ. بالاندلس ، فى محاولة لقراءته بمنهج أسلوبى يستخلص من النصوص طرفا من دلالتها الحضارية ، ويتوقف عند بعض الدوال اللغوية المناسبة لمعرفة مدى فاعليتها وقوتها التعبيرية .

١ - ١

ويمتاز هذا الكتاب بجملة من الخواص تجعله مادة جيدة للتحليل النصى اذ يتمتع مؤلفه بحاسة علمية فريدة تحكم منهجه فى الاختيار ، وطريقته فى التنظيم ، فهو طبقا للبيانات القليلة المتوفرة عنه (١) ، طبيب يعتمد على العلم والتجريب ، ومنطقي يقيم أطراً عقلية واضحة وأديب يحسن فهم الشعر ويعرف كيف يتذوقه . كما أنه يدير اصطفاءه من الشعر الأندلسى حتى عصره على محور فنى محدد هو التشبيه ، وسنرى أنه أنسب المصاوير الممكنة عندئذ للاقتراب من طبيعة الشعر والكشف عن وظيفته التخيلية . فهو محاولة لوصف الظواهر المادية والمعنوية ، تنحو الى مقارنة شئ بشئ آخر ، لتحقيق أهداف أسلوبية تثرى لغة النص وتحدد رؤيته ، فى جهد شعري يستهدف تشخيص حالة معرفية أو شعورية ورصد أطرافها بدقة . فوظيفة الشعر - طبقا لمبادئ النقد الحديث (٢) - تتفق مع العلم فى أنها وصف للعالم ، كل بطريقته . فلغة الشعر علم باعتبارها علامة على دنياه الخاصة ، وهى الدنيا الأنثروبولوجية التى يصفها بأدواته المتميزة . وكان «مالميريه» يقول : ان الأشياء موجودة ، وليس علينا أن نخلقها ، كل ما علينا هو أن نلتقط علاقاتها . وخيوط هذه العلاقات هى التى تشكل أبيات الشعر وتدرجها فى نسقها الموسيقى . بيد أن هذا الوصف للعالم ليس اخباراً عنه ، فالشعر - كما يقول « مارلو بونتي » يتميز عن الصراخ ، لأن الصراخ يعتمد على حنجرتنا كما وهبتها لنا الطبيعة

(١) انظر مقدمة التحقيق التى كتبها الدكتور احسان عباس لطبعة الكتاب . بيروت ١٩٦٦ ص ٧ وما يليها .

(٢) Cohen, Jean, El lenguaje de la Poesía. Trad. Madrid, 1982. Pág., 36

بكل فقرها في وسائل التعبير ، بينما تعتمد القصيدة على اللغة (٣) . وإذا كان الشعر يستخدم نفس الأبنية اللغوية ، ويصف الأشياء ، فانه يحول كل مادته الى صراخ ، أى الى انشاء . ومن ثم فلا تنطبق عليه مقولات الصدق والكذب الاخبارية ، بل هو دائما صادق طالما كان شعرا . ولا مفر له أن يقع في حمأة الكذب عند ما يفقد جوهره الانشائي فيصبح « لا شعرا » . وعلى ضوء هذه الحقيقة يمكننا أن نفهم بعمق صحة العبارة العربية التقليدية « أعذب الشعر أكذبه » أى أن أقوى الشعر وأحفظه بالشاعرية هو أبعد عن المجال الاخبارى الذى تمارس فيه مقولات الصدق والكذب ، وأكثره اكتفاء بنفسه ؛ أى بانشائيته وشاعريته .

وكلما كانت لغة الشعر عارية مسطحة فقيرة ، خالية من العناصر التصويرية المبدعة ، كانت اخبارا داخل الانشاء ، نثرا في بطن الشعر ، خلايا ميتة في قلب الخلق الفنى . بينما تقترب من طبيعتها المتوترة الشعرية عندما تشرع في كسر أنماط التعبير النثرية ، وتثور على منطق اللغة الرتيب لتخلق عالمها الخاص . ومعنى هذا أن مختارات « كتاب التشبيهات » - وكل فلذة شعرية أخرى تركز مثلها على أساس وسائل الأداء الشعرية - هى أقرب نماذج الأدب لتمثيل انشائية الشعر في أسمى درجات تحققها . وإذا كان النقاد المحدثون يرددون عادة قولهم بأن الوصف من أشد الأدوات فعالية في لغة الشعر ، باعتباره وسيلة لاضفاء طابع الشمول على الموصوف ؛ فهو يخصصه من جانب ويطمع الى الاقتراب من كنهه وجوهره من جانب آخر ، أى أنه يبرز ما فيه من خواص عالمية مطلقة تنطبق على جميع أفرادها ؛ على أساس أن التشخيص ليس عملية بحث عن التفرد والانعزال ، بل هو خطوة في استحضار العناصر الكلية المميزة ، اذا كان هذا هو شأن الوصف عامة فان التشبيه في صميمه ليس سوى امعان في الوصف واستغراق في النعت لاقتناص هذه العناصر الكلية ، ومن ثم فهو خطوة شعرية بالغة الأهمية .

٢ - ١

وقد أدرك النقاد والبلاغيون العرب هذه الأهمية القصوى للتشبيه في الشعر ، « فردت الشاعرية الى التشبيه عند غير واحد من اللغويين ، وقيل انه أكثر كلام العرب ، وفي القرن الرابع ظل ينظر اليه على أنه أشرف الكلام ومظهر الفطنة والبراعة ، كما يقول العسكرى في الصناعتين ، وابن وهب في البرهان . ونم يهتم ابن طباطبا أو قدامة بالاستعارة قدر اهتمامهما بالتشبيه .. وفي القرن الخامس أخذ ابن رشيق يتحدث عن التشبيه على أنه أصعب أنواع الشعر وأبعدا

(٣) نفس المصدر السابق ص ٦٧

متعاطى . وظل المتأخرون يقولون عن التشبيه انه مستوعر المذهب ومقتل من مقاتل البلاغة » (٤) .

ويرى الصديق الدكتور جابر عصفور أن ايشار التشبيه عند العرب ، وتفضيله على الاستعارة أمر يرتد الى نظرة عقلية صارمة ، تؤمن بالتمايز والانفصال ، وتنفر من التداخل والاختلاط . وترفض في حزم كل ما يبدو خروجاً على الأطر الثابتة المتعارف عليها على أى مستوى من المستويات (٥) . ومع أن هذا صحيح في جملته كما سنرى فيما بعد ، إلا أن صاحبنا يقسو على النقاد والبلاغيين العرب عند ما ينفى عنهم على التوالى أى وعى بالقيمة النفسية للتشبيه ويرده كله الى نظرة عقلية صارمة ، لا الى طبيعة موقف الانسان حينئذ من الكون وفهمه لموظيفة الفن ، ويكفى أن نتذكر تحليل بعض النقاد المحدثين - مثل الأستاذ محمد خلف الله أحمد - لهذا المنظور النفسى ، بل يكفى أن نراجع ما ينص عليه الخطيب القزوينى من المتأخرين في حديثه عن التشبيه (٦) ، بأنه « مما أتفق العقلاء على شرف قدره ، وفخامة أمره في فن البلاغة ، وتعقيب المعانى به - لا سيما قسم التمثيل منه - يضاعف قواها في تحريك النفوس الى المقصود بها » أى أنه يقصر وظيفة التشبيه على هذا الجانب النفسى البحت ، مما ينبغى أن ننتريث في التسليم به ، وأن نبحت عن دور الوظائف الفنية الأخرى له ، يكفى أن نستحضر كل ذلك لندرك حاجة الأحكام البلاغية القديمة والحديثة ، الى التوازن والضبط .

وإذا كان هدف البلاغة منذ أرسطو هو الاقناع ، وهدف الشعر هو المحاكاة فان وظيفة التشبيه لابد أن تختلف في الشعر عنها في النثر ، فبينما هي أداة من أدوات الاقناع النثرية المنطقية ، تبلغ أقصى مراتبها عند ما تنص على تساوى الطرفين - كما يقول شراح التلخيص من البلاغيين العرب كما سنفصل فيما بعد - نجدها من أدوات التخيل والتشعير لدى أدبائهم . فوظيفة التشبيه في الشعر هي انجاز قدر من الحقيقة الشعرية عن طريق المحاكاة التصويرية ؛ أى بمعادل فنى من نوع متميز ، لا يقاس بشكل كمى مثل القياس المنطقى وإنما بمدى قدرته على التعبير عما لا يعبر عنه نثراً ، أى بمدى قدرته التخيلية كما يقول حازم القرطاجنى ، وسنرى عند تحليل أدوات التشبيه المستخدمة في هذا الكتاب أن

(٤) انظر : د. جابر عصفور ، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغى . القاهرة دار المعارف ١٩٨٠ ص ٢١٦ - ٢١٨
(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٢١٨
(٦) الخطيب القزوينى : الايضاح في علوم البلاغة ، شرح وتعليق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجى ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٣٢٨

الاجراءات الأسلوبية ستسمح لنا بتعديل بعض المقولات البلاغية التقليدية في ضوء النصوص الشعرية ذاتها .

٢ - ١

وقدرة التشبيه على بناء الخيال التصويرى منوطة فيما أحسب بعوامل متعددة ، من أهمها طبيعة المادة المكونة لعناصر التشبيه ومدى ما تتميز به من طرافة مثيرة ، ونوعية الأداة المستخدمة ، ودرجة الحاحها على إقامة التخييل فيما أقترحت تسميته بظاهرة التدويم الأسلوبية كما سيأتى فيما بعد ، ثم جوهر الرؤية الشعرية نفسها كمحرك أساسى لعمليات التخييل .

ويمكن أن نقول أن التشبيه يقف على عتبة المجاز ، فهو يلتزم في الأغلب الأعم من حالاته مستوى الدلالة الحقيقية في العبارة دون نقل أو استعارة ، إلا أن التشبيه البليغ - الذى تحذف منه الأداة - يقع من الوجهة المنطقية داخل معبد المجاز ؛ إذ يثبت للموضوع محمولا لا ينتمى الى عالمه إلا بتأويل . ومع ذلك فإن هذا النوع المجازى من التشبيه ليس أكثر ألوان التشبيه فعالية في خلق الصورة كما لاحظ البلاغيون القدماء أنفسهم بالرغم من تسميتهم له بالتشبيه البليغ ، وإنما أثروا بتقديرهم التشبيه التمثيلي المركب من عناصر مختلفة تسهم في بناء صورة تخيلية ، فالتركيب في العناصر ، وتعدد الأطراف ، بل وتكاملها في بنية محددة يهب العملية التشبيهية قدرة على رؤية العالم فنيا من خلال خلق نظائره الخيالية . فإذا كانت الاستعارة تقترب من الحقيقة الشعرية عن طريق الكذب اللغوى فإن التشبيه يمارس هذا الاقتراب عبر الحقائق اللغوية مستثيرا قدرتها على استحضار الوقائع الحيوية في قران غير متوقع ؛ وإن كان شديد الخصوبة والثراء . هذا القران يعتمد على بنيتين :

أحدهما سطحية ، وهى العلاقة بين الطرفين ، المتكئة على التشابه بمستوياته المتعددة والأخرى عميقة ، وهى التى تقوى على تقديم رؤية جديدة للموضوع على ضوء هذه العلاقة .

٤ - ١

وإذا تذكرنا الفكرة البنيوية في التمييز بين محورين مختلفين في العمليات اللغوية ، أحدهما هو المحور التركيبى الذى يتم فيه تنظيم العلاقات بين الاجزاء المختلفة في مستواها السياقى المتتابع ، والثانى هو المحور الاستنبذالى الذى تحل فيه بعض الأجزاء محل غيرها بالاختيار مما لا يرد في السياق وإن كان حاضرا

بالإيحاء (٧) ، اذا تذكرنا ذلك وجدنا أن التشبيه من الوسائل الأسلوبية التي تعتمد في الظاهر على المحور التركيبي السياقي الأول ؛ إذ أن عناصره ماثلة في الجملة بأكملها ، فان اختزل طرفها الأول صارت استعارة وافترض وجود المشبه ، وانتقلت الى شكل النموذج الثاني ، وليس معنى هذا أن التشبيه يخلو من المحور الثاني ، فاختيار أى عنصر منه دون غيره تحقيق لهذا النموذج المضطرب ، لكن ما نريد أن نخلص اليه مما يتصل بموضوعنا هو أن بعض العلماء قد اقترح اختزال العلاقات المجازية وحصرها في اثنتين ؛ احدهما ما يعتمد على المشابهة والأخرى ما يعتمد على المجاورة . وتشمل المشابهة عنده التشبيه والاستعارة معا ، كما تشمل المجاورة الكفاية والمجاز المرسل في معظم أشكاله ، وقد أفضى بهذا التقسيم الجديد الى افتراض آخر مؤداه أن الآداب التي تعتمد على المشابهة ذات طابع رومانسي مثالي ، كما أن الآداب التي تقوم على المجاورة تنقسم بالواقعية والقرب من الحياة (٨) .

وتأسيسا من ذلك يمكننا أن نستخلص منذ البداية ، أن مجرد الاعتماد على عنصر التشبيه كمحور لاختيار مجموعة شعرية أندلسية يبيع لنا مؤقتا ، وفي انتظار دراسات أخرى تفصيلية احصائية ، افتراض غلبة الاتجاه الاستعاري أيضا ، على اعتبار أن المؤلف كما يقول الأسلوبيون نموذج لقارئ النصوص ، وأن اختياره للتشبيه كملح أسلوبى يعد اخبارا عن الوقائع الأدبية البارزة اللافتة لنظره دون غيرها ، مما يدل على اختمار العناصر القريبة من مجال الرمز الشعري الأولى وبروزها وتفوقها على العناصر الواقعة التي يتسم بها الأدب عندما يتكئ على علاقات المجاورة طبقا للنظرية المشار اليها من قبل ، فروح هذه النصوص شعرية مثالية ، قد تلتصق أحيانا بالواقع الحسى المباشر كما سيأتى ، ولكنها تراه بطريقة مثالية رمزية بسيطة لا تحيط وعيا بمكوناته ولا تقوى على احتوائه بأكمله ، انها تنزل على سطح الواقع فتلامسه ، ثم لا تلبث أن تحاول الاقتراب منه عن طريق غيره في خطوة قصيرة نحو الرمز الذي لم تصل اليه ، وما كان لها أن تصل اليه في هذه المرحلة المتقدمة .

١ - ٢

على أن اتخاذ هذا الكتاب موضوعا للبحث لا يجعله دراسة لخواص الشعر الأندلسى بكل أبعاده ؛ إذ ينبغي كى يستهدف ذلك أن يعتمد على عنصر المقارنة

(٧) انظر : دكتور صلاح فضل ، نظرية البنائية في النقد الأدبى ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨٠ ، ص ٣٠
(٨) نفس المصدر السابق ص ٣٨٣

والتحليل الموازى لكتاب آخر فى تشبيهات الشعر المشرقى ، حتى يصبح من المشروع بعد ذلك أن يشير الى المعالم المميزة لكل منهما . وانما هو محاولة مبدئية لقياس مدى فاعلية التشبيه فى عملية الأداء الشعرى ، اجابة على سؤال بسيط هو : متى يكون التشبيه ناجحا - من الوجهة الشعرية - فى أداء وظيفته ومتى يقوى على خلق صورة شعرية ؟

ولا أحسب أن طبيعته كمنتخبات مجتزأة من سياق قصائد مطولة تمثل عائقا جوهريا يحول دون التقاط مدلوله الشعرى ؛ اذ أن مفهوم وحدة القصيدة فى هذه العصور لم يكن يرقى بها الى مستوى البنية الشكلية التى تعز على التقسيم وتأبى التجزئة ، بل كان البيت المفرد هو الوحدة المعتبر بها غالبا تعاب عندما تتصل ملتحمة بغيرها ، وقد تقرأ أبياتا مطولة دون أن تقف فيها على شىء لافت ينبهك الى شعريتها ، حتى اذا ارتطمت بالتشبيه الأول - ولا سيما ان كان ناجحا - بدأت العملية الشعرية تتجلى أمامك فى اهتزازات تكسر رتابة القول العادى المسطح ، وحينئذ يصبح التشبيه المثير المبدئى للصورة التخيلية ويقوم بدور فعال فى تحقيق الأداء الشعرى ، وبهذا قد تعد عملية اجتزاء الفلذات المختارة من القصائد ميزة الى حد ما ؛ اذ تعفينا من الصبر على المسطحات المستوية للقول العادى ، وتساعد على النفاذ المباشر الى المنطقة المتوترة فى العلاقة بين الشعر والحياة دون ترهل ، وتصبح هذه المختارات نصوصا نموذجية تتوفر لها شروط الجسد المتماسك الصالح للبحث والاختيار .

٢ - ٢

ومن ناحية التأليف ، لا يمكن اعتبارها ترقيعا عشوائيا مبعثرا لا يمثل الشعر الأندلسى فى نتائجه الأول ؛ بل تخضع لمنطق محكم يثير الدهشة والاعجاب ، فهى تتكون من ٦٧٠ مقطوعة شعرية ، منها ٥ مقطوعات فقط لم تنسب لمؤلف ، بينما ينسب الباقى وهو ٦٦٥ مقطوعة لأصحابها ، مما يعد مثالا أعلى للتوثيق فى تلك العصور ، وأصحابها ٩١ شاعرا كما ينص الناسخ على عددهم فى نهاية الكتاب ، أو ٩٣ شاعرا كما يستخلص المحقق من دراسته المتأنية المستفيضة لأسماء الشعراء وتاريخ حياتهم .

فاذا بحثنا توزيع هذه المقطوعات على مؤلفيها وجدنا أمامنا اللوحة التالية:

- أ - ٦٢ شاعرا لم يذكر لهم سوى عدد قليل من المقطوعات يتراوح بين ١ - ٣
- ب - ١٦ شاعرا ذكر لهم عدد متوسط من ٤ - ١٠ مقطوعات .
- ج - ١١ شاعرا ذكر لهم عدد وفير من ١١ - ٣٠ مقطوعة .
- د - ٤ شعراء ذكر لهم عدد ضخم من المقطوعات وهم :

١ -	علي بن أبي الحسن وذكر له	٣٩	مقطوعة
٢ -	ابن عبد ربه وذكر له	٤٠	مقطوعة
٣ -	الرمادى وذكر له	٩٥	مقطوعة
٤ -	ابن هذيل وذكر له	١١٢	مقطوعة

ولكى ندرك دلالة هذه الأرقام على توازن تمثيل المجموعة للشعر الأندلسى يكفى أن نستحضر طرق اختيار « العينات » فى الاختبارات التجريبية اللغوية ؛ لنتذكر أنها يمكن أن تسير طبقا لاجراءين مختلفين :

أحدهما : اختيار مجموعة من النصوص لأكبر عدد من المصادر ، لتحديد أكثر المعالم شيوعا وانتشارا وترددا بين المتحدثين فى مستوى لغوى معين .

والثانى : يعتمد على التركيز واصطفاء عدد قليل من المصادر ، قد يقتصر فى بعض الأحيان على عدة مصادر - حتى لا يصبح فرديا - واختيار نماذج وفيرة لهم تسمح بإبراز ملامح الظاهرة التى يراود بحثها .

وقد جمع مؤلفنا بحدسه العلمى الصحيح بين هذين الاجراءين فى اختياره لمجموعته بحيث تعد من هذه الوجهة نموذجا فريدا يجمع بين مميزات كل من الطريقتين فى تدرج متسق وتمثيل دقيق لأكبر عدد من الشعراء ولأوفى نماذج من بعضهم .

٣ - ٢

وإذا كان الاجراء الأسلوبى المألوف ، الذى سنتبعه فيما بعد ، هو رصد الظواهر منظورا إليها من ناحية الدوال اللغوية الخارجية ، بتتبع أبرز معالمها ، وإحصاء معدلات تكراره ومعرفة وظيفته الأسلوبية الشعرية ، فلا ينبغى أن ننسى أن كتاب التشبيهات يتيح للباحثين فرصا جيدة أخرى لاجراء مجموعة من التحليلات الشيقة التى تتخذ منظورا عكسيا داخليا يبدأ من المدلولات ويتجه الى بحث إمكانات تجسدها فى دوال مختلفة ، وما تثرى به من تنوعات متعددة تكشف عن الخواص المميزة لكل أداء شعري (٩) . ففى كل باب من أبواب الكتاب التى تبلغ ٦٦ بابا مادة خصبة لاجراء يفضى فى ذلك الاتجاه ؛ من المدلولات الى الدوال ؛ أى من المشبهات الى المشبهات بها ، فباب تغريد الطيور فى الرياض مثلا يحتوى على عشرين مقطوعة تسمح لنا بتتبع كيفية تصويرها لدى الشعراء

(٩) د. صلاح فضل ، علم الأسلوب ، مبادئه واجراءاته ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٨٥ ص ١٦٦ - ١٦٧

المختلفين ، مما يؤدي بالضرورة الى تعدد الدوال و ثراء الدولات ذاتها ؛ اذ ان المنطق الأول أو الموضوع لا يمثل سوى البذرة الأولى أو العنصر المشترك المكرر في جميع الصيغ ، أما حالته أو موقعه أو ما يراد أن يقال عنه - وهذه كلها داخلية في صميم مفهوم المدلول أيضا - فتختلف بالطبع من نص الى آخر ، ويمكن عبر تحليل المشابهات والمخالفات أن نصل الى معرفة أدق وأعمق بوسائل التعبير الشعرية وأن نقيس مدى قوتها وضعفها في النهوض بوظائفها الجمالية .

١ - ٣

وقد نبذ المؤلف المنهج التقليدي المشرقي الذي يعتمد على تقسيم الشعر الى أغراضه الأساسية من مديح وهجاء ورثاء ووصف وحماسة ، ولجأ الى وسيلة أقرب لروح التأليف الحديث ، نستطيع عن طريقها أن نعيد تصور الحياة اليومية للإنسان في عصره في حبه وكرهه ، وجده وعيبه ، وحربه وسلامه ، وطعامه وملبسه ، وعلاقاته الاجتماعية والعائلية وعاداته الخاصة والعامة ؛ بحيث أصبح الكتاب لوحة غنية بالتفاصيل الموحية عن الجوانب الدقيقة لمختلف مظاهر الحياة . وهي لا ترد بطريقة نظرية عادية ، بل تقدم من خلال أنجح تعبير فني عنها في الشعر ، أي أن عصا الشعر السحرية تمس هذه المادة فتتجاوز قيمتها كوثيقة أنثروبولوجية وصفية لتصبح وسيلة لتشعير الحياة ؛ أي اكتشاف ما فيها من شعر حي قوى في دلالاته على المرحلة الحضارية التي كان يعيشها المجتمع العربي الأندلسي حينئذ . ويمكن لتوضيح ذلك تلخيص موضوعات الكتاب في ثمانية أبواب هي :

- ١ - مظاهر الطبيعة الكونية ، من سماء ونجوم ، ورياح وبرق ، وربيع وزهور ، ورياض وأنهار وجداول .
- ٢ - اضافة الانسان للطبيعة ، من قصور وبساتين ، وفواكه وشراب ، وكؤوس وأقداح وسقاة ، وقيان ومغنين ، وأدوات الغناء والموسيقى والشعر الذي يتغنى به .
- ٣ - الجمال البشري خاصة النسائي المتمثل في الحسن ، والشعر وسواده وشقرفته ، والأصداغ والخدود والخيالان ، وفتور العين والثغر وطيب الريق ، والنهود والمشى وسحر الحديث والخصور والأرداف .
- ٤ - العواطف التي يثيرها هذا الجمال من بكاء وخفوق للقلب ، وطول الليل والسهر ، والخيال والنحول ، والوقوف على الديار والربوع .
- ٥ - حالات السفر والترحال ، والبحر والسفن ، والطرود والخيال .
- ٦ - معدات الحرب ، من سيوف ورماح ، وقسي ونبال ، ودروع وبيض ،

ورايات وطبول ، وطعان وضرب ، وجيوش وفتوح ، ورؤوس مصلوبة ومهابة مخيفة .

٧ - بقية أدوات الحضارة من دواة وقلم ، وصحيفة وسكين ، ومذبة ومروحة ، وحالات الانسان في جوده وبخله ، وقناعاته وجشعه ، والعلاقات الاجتماعية ، وهجاء الثقلاء والمغنيات والكذبة ، ووصف اللحى والملابس الطليسان .

٨ - وأخيرا الاعتبار بفناء الناس ، والشيب والهزم ، وذم الدنيا وذكر الموت والأحداث ، ثم بعض المتفرقات الشاذة التي قد تستعصى على التصنيف .

٢ - ٣

فاذا تقدمنا خطوة أخرى للتعرف على بعض ملامح هذه الحياة اليومية من خلال النصوص الدالة وجدنا أن بعض المعايير البلاغية لا زالت تحتفظ بفاعليتها في القدرة على قياس القوة التعبيرية للصورة الشعرية ، ومنها مقياس الطرافة ، وهو مرن متغير يختلف من متذوق الى آخر ، ومن أفق حضارى الى غيره ، ويظل لذلك صالحا للاستخدام حتى الآن ، مع تغيير الحساسية والذوق . والغريب أن النصوص التي تتميز بالطرافة هي التي نستطيع عن طريقها أن نتمثل مظاهر الحضارة ، فهي التي تلفت انتباهنا للتفاصيل الصغيرة لجوانب الحياة اليومية ، أما النصوص العادية التي لا ندرة فيها بالنسبة لنا اليوم فلا تقوى على كشف أية حقيقة هامة ، فالتقاط العلاقات المرهفة الخفية من أهم وسائل الفن في تعميق الوعي بالحياة .

واذا كان البلاغيون قد عدوا هذا الاستطراف من أغراض التشبيه وأهدافه ؛ فان بوسعنا أن نعتبره من وسائل الفن في شحذ قدرات الانسان على المعرفة ، ولنقرأ مثلا هذا المشهد من الخطيب القزويني :

ومنها - أى من أغراض التشبيه - استطرافه ، كما في تشبيه فحم فيه جمر ببحر من المسك موجه الذهب ، لإبرازه في صورة الممتنع عادة ، وللاستطراف وجه آخر ، وهو أن يكون المشبه به نادر الحضور ؛ اما مطلقا كما هو ، واما عند حضور المشبه كما في قوله :

ولا زوردية تزهو بزرقتهما بين الرياض على حمر اليواقيت
كأنها فوق قامات ضعفن بها أوائل النار في أطراف كبريت

فان صورة النار بأطراف الكبريت لا يندر حضورها في الذهن (لنقل في الحياة اليومية) كصورة بحر من المسك موجه الذهب ، وانما النادر حضورها عند حضور صورة البنفسج ، فاذا أحضر مع صحة الشبه استطرف لمشاهدة عناق بين صورتين لا تتراءى نارهما .

ومما يؤيد هذا ما يحكى أن جريرا قال : أنشدنى عدى :

عرف الديار توها فاعتادها

ترجى أغن كأن ابرة روقه

فلما بلغ الى قوله

رحمته وقلت : قد وقع ، ما عساه يقول وهو أعرابى جلف جاف ، فلما قال :

قلم أصاب من الدواة مدادها

استحالت الرحمة حسدا ، فهل كانت رحمته فى الأولى والحسد فى الثانية الا لأنه رآه حين افتتح التشبيه قد ذكر ما لا يحضر له فى أول الفكر شبه ، وحين أتمه صادفه قد ظفر بأقرب صفة من أبعد موصوف (١٠) .

هذا هو سر الطرافة اذن ؛ قرب الصفة وبعد الموصوف ، أى عناق حميم بين صورتين متباعدتين على حد تعبير الخطيب نفسه ، فهو يستخدم كلمة الصورة هنا بتوفيق بالغ وان كان كبقية المؤلفين العرب لا ينتبه الى الفرق النوعى بين التعبير النثرى والشعرى ، ويحاول الجمع بينهما فى وعاء واحد . وقد كان عذرهم فى ذلك واضح ؛ اذ أن نموذج القرآن - وهو ليس بشعر وما ينبغى له - يقع فى ذروة البلاغة ، ويصيب معايير البلاغيين التى تلهث وراءه بالاضطراب . كما يجب أن لا نغفل عن التنويه بالاحكام المنطقى المدهش فى هذه التقسيمات ، والاصابة فى العثور على مقابلها فى النصوص العربية بالرغم من ذلك .

أما صورة القلم التى أعجب بها جرير ، وحسد عليها عدى بن زيد ، فنجدها فى هذه المجموعة الأندلسية بشكل أعمق دلالة وأرقى مستوى فى قول على بن أبى الحسين * (١٩٠)

أحبب ببدعة اذ أحيت بدائعها ما مات من لهو أيامى وأوطارى
كأن عودك صب يشتكى ألم البلوى وألفاظه ترجيع أوتار
مضراجه باحث عن شجوننا أبدا بحث العواذل عن مكتوم أسرار
كأنه قلم فى كف ذى أدب يواصل الضبط فى تقييد أشعار

فبينما لا ينتبه الشاعر البدوى الا للمظهر الحسى الطريف فى شكل القلم عندما يصيب قدر من المداد ، نجد مضراب الشاعر الأندلسى الباحث عن الشجو دائما قد أصبح قلما يبدع شعرا وموسيقى معا ، ويجمع بين اللحن والكلمة فى لحظة فنية راقية متوهجة .

(١٠) انظر الايضاح للخطيب القزوينى ص ٣٥٩ / ٣٦٠
(*) تشير هذه الأرقام الى رقم المقطوعة فى كتاب التشبيهات

٣ - ٣

ويبدو أن الموسيقى والشعر قد اختلطا بالحياة الأندلسية وأصبحا من ظواهر الطبيعة فيها فهذا يوسف بن هارون الرمادى يقول * (٨٦) :

خطافة . سبحت الله بعجمة يفهم معناها
مديدة الصوت اذا ما أنتهت لكنها تدمج مبداها
كقارىء ان تأتته وقفة مد بها الصوت وجلاها

فنعرف منه عرضا أن قراء الأندلس كانوا مثل قرائنا اليوم يمدون أصواتهم بالتلاوة والتغنى ، وأن خطافته كانت تتقن توزيع صوتها فتدمجه في البداية وتجليه بالمد في النهاية . وليست الطائر الوحيد الذى يجيد القراءة لدى هذا الشاعر المفتون بموسيقى الكون ، فأم الحسن ، أو ما يسمى في المشرق بالحسون تجيد نظم الشعر في أوزان مختلفة ببلاغة واتقان ، يصفها بقوله * (٨٩) :

وخرساء الا فى الربيع فانها نظيرة قس فى العصور الذواهب
أتت تمدح النوار فوق غصونها كما يمدح العشاق حسن الحبايب
تبدل ألحانا اذا قيل بدلى كما بدلت ضربا أكف الضوارب
تغنى علينا فى عروضين شعرها ولكن شعرا فى قواف غرائب
اذا ابتدأت تنشدك رجزا وان تقل لها بدلى تنشدك فى المتقارب
وليس لها تيه الطراء بصوتها ولكن تغنى كل صاح وشارب

ويقدم شاعر آخر ، هو زياد الله بن على الطنبى ، تفسيراً لظاهرة تلك الطيور الشاعرة المغنية ، فقد مسها ما مس قيان الأندلس ومغنياتهما من حميا الموسيقى ، وتعلمت أدائها على يد أساتذة من أكبر مدرسة عرفت هناك للغناء فيقول (١٠٣) :

أدنت الى صباباتى مغردة أذكى الجو بين أضلاعى ترنمها
كأنما مكثت فى عشها زمنا عليه بنت زرياب تعلمها

١ - ٤

وهناك ظاهرة أخرى أثارت انتباه الدارسين للشعر الأندلسى ، وهى احتفاءه الشديد بوسيلة التصغير اللغوية (١١) . ونستطيع عند قراءة هذه المجموعة أن نجد أبعادا جديدة لتلك الظاهرة فهى لا تقتصر على صيغ التصغير الصرفية ، كما يقول مثلا يوسف بن هارون (٣٣٩) :

(١١) د. سليمان العطار ، الخيال والشعر فى تصوف الأندلس ، القاهرة دار المعارف ١٩٨١ ص ٣٥٤ وما بعدها .

ولم يبق لى الا جسيم كأنه خفى سرار فى الجوانح مضمز

فيعبر عن النحول الذى يعد من تقاليد الحب فى الشعر العربى بصيغة التصغير المحببة ، بل يتجاوز شعراء الأندلس ذلك الى ما يمكن أن نسميه خيال التصغير ، مثل ابن فرناس الذى يقول فى فلاة (٣٦٧) :

موسومة بالمبعد تحسب سهلها ألقى السماء بحوله أطنابا
فكأنها دار تقاذف صحنها لم يجعل البانى لها أبوابا

فيضغط المسافات الشاسعة ويحيلها الى نموذج مصغر ، بحيث يصبح الأفق الذى تطبق عليه السماء صحن بيت على الطريقة المعمارية الأندلسية الشهيرة ، لكن البانى لم يجعل له أبوابا . وكما يقول أيضا يوسف بن هارون فى وصف السفن (٣٧٦) :

والسفن قد جللها قارها كأنها أعراء حبشان
كأنها فى دار مضمارها خيل يصنعن لميدان
كأنها والماء ميدانها فى الجو منقضة عقبان
ترى المقاذيف بأحنائها كأنما ترمى بنيران
لذلك تمشى مشى صاح فلو جاوز أمست شبه نشوان
كالأعين الحور ، مجاذيفها من حولها أشفار أجفان

فهى سفن حربية ، أليفة لمن يعيش فى شبه الجزيرة ، يقترب الشاعر منها بمجموعة من التشبيهات المتوالية التى لا تروى ظمأه التصويرى ، ولا تمثل بمفردها رؤيته ، حتى اذا بلغ ذروة احساسه بها استحالت السفن الى أعين حور فاتنة ، وأصبحت مجاذيفها أشفارا مشرعة تحيط بها فى تركيز خيالى نشط يعتمد على اشارة الانتباه بالتغيير الحاد للمسافات والأحجام .

ونجد لنفس الشاعر نمودجا آخر يعتمد أيضا على خيال التصغير ، بالاضافة الى بعض الوسائل الفنية الأخرى فى قوله (٢٥١) :

يا ثوبه الأزرق الذى قد فات العراقى فى السناء
يكاد وجه الذى يراه يكسى بياضا من الضياء
كأنه فيك بدر تم يقطع فى زرقة السماء

فهو ينادى الثوب فى نجوى حميمة ، ويستغل عنصرا تراثيا موحيا فى البيت الثانى بإشارته غير المباشرة الى اقتباس النور واليد الممدودة فى الجيب عند ما تخرج بياضا من غير سوء . ويحيل التشبيه المبتذل للوجه بالبدر الى رؤية طريفة فيتمثله يقطع الثوب الأزرق كما يسبح البدر فى الأفق ، فيغير النسبة والحجم بشكل مفاجئ ، ويستطيع عبر خيال التصغير تحقيق عملية التصوير .

٢ - ٤

وإذا كان أشهر تشبيه في الشعر المشرقي قد بهر النقاد هو قول ابن المعتز في وصف الهلال :

انظر اليه كزورق من فضة قد أثقلته حمولة من عنبر
وعد نموذجا لانعكاس حياة الترف على خيال الشاعر الخليفة الذي ما زاد
على أن وصف ماعون بيته كما قال ابن الرومي ، فان شاعرا أندلسيا هو سعيد بن
عمرون يقول فيه (٣) :

والبدر في جو السماء قد انطوى طرفاه حتى عاد مثل الزورق
فتراه من تحت المحاق كأنما غرق الجميع وبعضه لم يغرق
فيذكرنا أنه يعيش في شبه جزيرة يحيط بها البحر ، وأن الغرق من معطيات حياته
وتجاربه المباشرة ، وان كان لا يزال يرسم الهلال بالشكل الحسى القريب ، دون
أن يتجاوز ذلك الى شعور حقيقى بفجعية الغرق ، ولعل شاعرا آخر كان أكثر
توفيقا منه في وصفه لماعون بيته وتمثيله لظروف الحياة في الأندلس ان
يقول (٣٥٧) :

ليس عندي من آلة البرد الا حسن صبرى ورعدتى وقنوعى
فكأنى من شدة البرد هر يرقب الشمس عند وقت الطلوع
ولا يخفى مؤلف كتاب التشبيهات اعجابه بهذين البيتين عندما يقدم لهما على غير
عادته بعبارة « قال مؤمن بن سعيد فملح » ولعل الملاحظة هنا تمكن في ذكر ما يتميز
به اقليم شمالى مثل الأندلس من ضرورة توفر آلات للبرد والتدفئة ، والمفارقة فيما
يملكه الشاعر من هذه الأدوات من صبره ورعدته ، ثم نجاح صورة الهر المرقور
المراقب لطلوع الشمس في استحضار هيئة المعذب ببرده وحاجته وقلته حيلته .
ولعل تجاور الأديان وحياة الصراع الدائب في هذا الثغر المتطرف من أبرز معالم
المجتمع الأندلسى ، مما يجعل الحقول الدلالية التى تنتمى لهذه المجالات تغزو
المناطق البعيدة عنها بحيث تتداخل عبارات الدين والحرب في الخمريات والحب ،
وربما احتاجت هذه الظاهرة معالجة متأنية ، وحسبنا الآن ضرب مثلين عليها ،
أحدهما أبيات محمد بن ابراهيم الذى يقول (١٦٨) :

ومدامة حمراء نصرانية زهراء جاد بها نديم أزهر
صبوا عليها الماء حتى خلتها لما أتتهم مسلما يتطهر
فاقتران الخمر بالنصرانية وأديرتها من تقاليد الشعر المشرقي أيضا ، لكن تحولها
الى الاسلام عند ما تتطهر بصب الماء عليها لا ينبع الا في خيال مجتمع مزدوج
يلاحظ الفوارق بين أهل الملتين ، ويعبر عن أشكال الشرب بكلمات الدين والطهر .
والنموذج الثانى ليوسف بن هارون في قوله (٣٠٧)

كأن الدموع ماء ورد بأوجهه يخيلن من حر اللجين مداها
 كأن قد خشين النكت في الحب بعدهم علينا فأعطينا القلوب رهائنا
 فمن يقرأ طرفاً من تاريخ الأندلس ، ويتذكر حروبه ومعاهداته ، ورهائنه
 ومواقفه وعلاقاته المترددة أبداً بين الوفاء والنكت ، يفهم لماذا صارت القلوب
 رهائن خشية الغدر في الحب ، وأن لم يستسغ الدموع التي أصبحت ماء ورد في
 مداهن فضة .

٣ - ٤

وقد لاحظ الدارسون أيضاً شيوع شكل بلاغى آخر في الشعر الأندلسى ينتمى إلى
 دائرة البديع وهو الذى يعتمد على ثنائية التقابل أو جناس المقابلة ، وأحسب أنه
 ينبغى لنا أن نحاول رد اعتبار بعض أشكال البديع ذات الفعالية الحقيقية في قوة
 التعبير . فليست كلها الأعياب لفظية ولا حيلة لغوية مصطنعة . وكما أن الاسراف
 فيها طيلة العصور المتأخرة قد جنى على الشعر وأدى إلى فقدانه لنسج الحياة
 وجوهر الابداع ، فإن تجاهل النقد الحديث لها يحرمه من الاهتمام بميدان خصب
 للدراسات الاسلوبية يعتمد على تحليل القيم الصوتية الموحية ، وبيان مدى
 اسهامها في قوة التعبير عند ما تتوافق مع المستويات الدلالية الأخرى للعبارة
 وتنهمر معها في مجرى تأثيرى واحد . وقد كان كثير من الأدباء والشعراء على
 وعى تاماً بهذه الوظيفة الشعرية للبديع ، خاصة في العصور الأولى قبل أن يدركه
 التدهور ويفقد حيويته ، فهذا شاعر أندلسى من المجموعة التى نتحدث عنها يسمى
 المهند يقول (٢٠٤) :

ودونك أبحار المعانى فاننى تركت لأهل الشعر كل عوان
 مهور المعانى فى اختراع بديعها فأخذها من دون ذلك زان
 تزيل أبى الهم عن مستقره كأن المعانى للسرور مغان

فاختراع البديع ، أو خلق العبارة الشعرية المتميزة هو الذى يعطى للنظم
 مشروعيته ويبرز وجوده ، فهو مهر الشعر ، وبدونه لا يصح زواج الكلمات ، بل
 يصبح زنى غير مشروع . وقد ختم الشاعر أبياته بنموذج لهذا البديع بالجناس
 الناقص بين المعانى والمغانى .

ونعود إلى ثنائية التقابل لنجد من الممكن التوسع في مفهومها لتشمل صور
 المفارقة بأشكالها المختلفة من لفظية ومعنوية ، وتعد من الوسائل التعبيرية التى
 نماها الشعر الأندلسى بصفة خاصة ، فهذا ابن أبى الحسين يقول (٢٥٥) :

وأرسلت نحوى من جفونك مرهفاً أرق من الشكوى وأخفى من الحدس
 كأن غراريه وأن كان فلها فتور - حمام لا يلثب بالنفس
 أدير لحاظ العين فيك فأنتنى وقلبى فى حزن وعينى فى عرس

وقد تضافرت مجموعة من العوامل لتجعل التقابل الأخير ذروة في الأداء الشعري الناجح ، فقد يكون من المألوف تشبيه أشفار الجفون بالسيف المرفف ، لكن جعله أرق من شكوى المحب وأخفى من حدسه مبالغة طريفة تقرن المادى بالمعنوى في أهم صفاته ، وإذا كانت السيوف تصاب بالتثلم الممتدح فإن فتور العين الفاتك من أنسب ما يلائم طبيعتها ويزيد من خطورتها . فإذا أضفنا الى ذلك القيمة الصوتية الموحية النابعة من مشاكلة فل و فتر ولبث واثنى ، والصورة التشكيلية لإدارة لحاظ العين في المحبوب لتحسس معالم حسنه بالنظر أدركنا كيف ينقلب الشاعر وقد امتلاء قلبه بالحزن بالرغم من العرس الذى احتوى عينيه .

٤ - ٤

وقد لا تكون المقابلة بهذا الشكل المتفرد ، بل تتمثل في لون من المفارقة مثلما نجد في قول ابن بطال في الدواة ضمن ثلاث مقطوعات عن نفس الاداة (٥٠٢)

حاملة لم تضع على ألم ترضع أبناءها فما لفم
تحمل سر الجليس ويفشيه بنوها صمتا بلا كلم
كأنها في الرضاع موحية بسره فهو غير مكتتم
أفعى لصاب في سمها سقم يؤذى وبرء من بارح السقم

فالتقابل الطريف بين الحمل والوضع بدون ألم ، وصون السر وافشائه ، مع مفارقة أن يتم هذا الافشاء بالصمت ، والسم والبرء في الصاب ، كل هذا يمثل أطرافا تنحو الى التداعى بين بعضها في ثنائيات تشبع الحاجة الشعرية الى التكرار المستمر ؛ إذ تعتمد على تكرار النموذج وتجدد المثال ، وهى في ذلك مثل البنية الموسيقية نفسها حينما تكرر نموذج التفعيلة في الشعر العربى محققا في كلمات جديدة ومختلفة صوتيا ، مما يجعل تكرارها من الوجهة الموسيقية متنوعا غير رتيب ، يستجيب لطبيعة اشباع التوقع من جانب ، ويقدم جديدا مفاجئا من جانب آخر . وقد استثمر الشعر الأندلسى هذه الخاصية في مراحلها المتأخرة ، لدرجة جعلتها تنقلب لونا من الامعان الثقيل . في استخدام وسيلة أسلوبية وحيدة مكرورة بشكل مسرف ، يسلبها فعاليتها التى ينبغى أن تتوازن دائما مع الوسائل الأخرى .

وربما تجلت المفارقة في بعض نماذج هذا الشعر دون اعتماد على التقابل

الصريح ، مثل قول على ابن عيسى (١٧٧) :

وكم ليلة دارت على كؤوسها بكف غزال ما يذم على العهد
سقانى بعينيه ، وثنى بكفه فسكر على سكر ووجد على وجد
جعلت مكان النقل تقبيل خده ورشف ثناياهن أحلى من الشهد
وابريقنا ما يبرح الدهر راكعا كأن قد جنى ذنبا فمال الى الزهد

فنحن أمام أبيات تعبر عن فرحة الشاعر بالحياة ، واحتفاله بلذاتها كأصفى وأحلى ما تكون ، وتوالى السقيا بالعين والكف ، والتراوح بين النقل والتقبيل ورشف الرضاب مع الثنايا يمثل جملة من المتواليات الدلالية التي لا يتضح فيها التقابل الضدى بل التكميلي ، ثم تأتى مفارقة الابريق الزاهد ، الراكع على الأكواب دائماً ، لتجسد لحظة مرهفة من الاستخفاف التمل ، تتراءى فيها تناقضات التقوى والفجور ، والاحساس بالذنب في وجدان هذا الفنان ، فتشف في اختياره لصوره وخلطه لمجالاته الدلالية ، كما تكشف عن حالة بينة من الترف الحضارى الذى بلغه المجتمع الأندلسى في تلك الفترة المبكرة .

١ - ٥

بيد أن العنصر اللغوى الذى سنتوفر على بحثه بشئ من التفصيل الآن هو أدوات التشبيه ، وهو العنصر الدال الأساسى في مجموعة مثل التى ندرسها تقوم بالذات على اختيار التشبيهات ، فهو إذن العنصر المناسب الأول بداهة في هذا البحث الأسلوبى .

وقد شغل البلاغيون في دراستهم للأدوات بجانبين : أحدهما يتصل بمراتبها والآخر يتعلق ببساطتها وتركيبها ، وربما كان ما ورد في شروح التلخيص (١٢) أو في ما انتهى اليه البحث البلاغى في هذا الصدد ، وقد جاء فيه : « لم يحزر البيانون معنى أدوات التشبيه ، فظاهر كلامهم أن معناها واحد وأن رتبها متساوية والتحقيق في ذلك أن يقال : أن كان شئ من هذه الصيغ يدل على المشابهة من كل وجه فهو أبلغ الصيغ ، والذى قد يتخيل فيه ذلك كلمات احدهما كلمة المساواة ، والثانية كلمة مثل أو نحو ، والثالثة كلمة المشابهة .. وإذا تقرر ذلك فنقول : أما أن يثبت في شئ من هذه الأدوات أنه يعم جميع أنواع الشبه أو لا ، فإن ثبت فيه ذلك فلا اشكال أنه أبلغ في التشبيه مما لم يثبت ، وما لم يثبت فيه ذلك ، أن أختص شئ منه بنوع من أنواع التشبيه - كما زعم الراغب - فلا فضل لصيغه على أخرى إلا أن ما دل على التشابه في الجوهرية من جنس أو نوع أو فصل أقوى في التشبيه مما دل على المشابهة في صفة ، والشبه في الصفة الذاتية أقوى من الشبه في الخارجية . وإن لم يثبت ذلك فالذى يظهر أن الأدوات الاسمية كلها سواء ، وإن اختلفت باختلافها بشرة استعمال البعض ، وأنها مساوية للكاف الحرفية . وأما الكاف وكأن فالمتبادر للذهن أن كأن أبلغ ، وكذلك صرح به الامام فخر الدين في نهاية الإيجاز ، وكذلك حازم في منهاج البلغاء وقال :

(١٢) انظر : شروح التلخيص في البلاغة ، مطبعة السعادة بمصر عام ١٣٤٣ هـ. الجزء الثالث
ص ٣٩٣ - ٣٩٤

وهى انما تستعمل حيث يقوى الشبه حتى يكاد الرأى يشك فى أن المشبه هو المشبه به أو غيره ، ولذلك قالت بلقيس « كأنه هو » . وعندى فى ذلك تحقيق ، وهو بناء هذا على أن « كأن » بسيطة أو مركبة ، فان قلنا انها بسيطة استقام هذا ، فان كثرة الحروف غالبا دليل على المبالغة فى المعنى ... وان قلنا انها مركبة فلا ، لأنك ان فرعت على رأى ابن جنى فأداة التشبيه بالحقيقة انما هى الكاف وأن تأكيد للجملة ، وتأكيد الجملة المخبر فيها بالتشبيه لا يدل على المبالغة فى التشبيه وأن فرعت على رأى الزجاج بالمصدرية فأوضح (١٣) .

٢ - ٥

ويمكن أن نلاحظ على هذا النص عدة أمور لافتة ، من أهمها ما يلى :

١ - أن التيار الأصولى المنطقى قد طغى على التيار البيانى الأدبى ، وأغفل من حسابه طبيعة المادة المدروسة نفسها ، ووظيفة العملية البلاغية . فمن الذى يقول ان هدف التشبيه الأساسى هو اثبات المساواة بين الطرفين فى كل شئ حتى يصبح أتمه وأبلغه ما يدل على المشابهة من كل وجه ؟ .. ولماذا تصبح المراتب المنطقية من جوهرية وصفة ذاتية وخارجية هى العامل الحاسم فى الفصل بين المستويات والقيم الفنية الجمالية ؟

٢ - الا أن أصوات بعض البلاغيين الأدباء قد ارتفعت دفاعا عن هذه القيم ، فنجد ابن رشيق يقول فى العمدة ان التشبيه سواء كان بالكاف أو كأن أو غيرهما لا يكون من جميع الجهات بل جهة أو جهات ؛ أى أنه لا يستهدف المساواة ، وهذا حازم القرطاجنى يرى - كما أشرنا اليه - أن أساس التفاضل بين الكاف وكأن هو قوة التشبيه .

٣ - وربما لجأ البلاغيون الى معيار الشهرة لاثبات التفاضل بين الاستعمالات الأدبية ، الا أنهم لا يستخلصون من ذلك دلالة الفنية ، فالشهرة - أى كثرة الاستعمال ومعدلات التكرار - ترتبط بالوظيفة ، وليست اعتبارية ، وهذا ما تعتد به الدراسات الأسلوبية ، فقد لا تزيد كثيرا عن اثبات ما سبق للدارسين أن شعروا به بشكل حدسى مبهم ؛ أى أنها لا تبحث عن الظواهر الخفية التى لم يلتفت اليها أحد من قبل ، وانما تلتقط الملامح المميزة وتكشف علميا عن مدى انتظامها فى نسق مضبوط من ناحية ، ودلالاتها ووظيفتها الجمالية من ناحية أخرى .

والجدول التالى يبين معدلات تكرار أدوات التشبيه فى كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس ، وجملة التشبيهات التى وردت فيه تبلغ ١٣١٧ تشبيها فنيا تتوزع من ناحية الأداة على الوجه التالى :

النسبة المئوية بالتقريب	عدد التشبيهات المستعملة فيها	الأداة
٥٣,٥ %	٧٥٠	١ - كأن
٢٦ %	٣٤٣	٢ - ك
٤ %	٥٧	٣ - مثل
٣ %	٣٨	٤ - خال ومشتقاتها
٢,٥ %	٣٤	٥ - حكى ومشتقاتها
٢ %	٢٥	٨ - بدون أداة
٢ %	٢٤	٧ - أشبه ومشتقاتها
٧ %	٩١	٦ - حسب وظن ومشتقاتهما
١٠٠ %	١٣١٧	المجموع

جدول توزيع أدوات التشبيه

٣ - ٥

ونرى من الجدول السابق أن الأداة الأساسية للتشبيه فى الشعر هى «كأن» إذ تستأثر بما يربو بكثير على نصف الأمثلة ، تتلوها فى ذلك «الكاف» عند ما تزيد هى الأخرى عن الربع ولا تتجاوز التشبيهات التى تستخدم صيغ أفعال المشابهة والمقاربة والتخييل فى جملتها أكثر من عشرة فى المائة ، تعقبها نماذج التشبيه البليغ التى تصل الى سبعة فى المائة .

ولكى نستخلص من هذا الجدول دلالاته الفنية الحقيقية ينبغى أن ندخل فى حسابنا عاملا آخر ، ذا قيمة أسلوبية كبيرة فى تحديد مدى فاعلية الأداة وقدرتها على النهوض بالصورة الشعرية للتشبيه ، وهو معدلات توالى هذه الأدوات فى المقطوعة الشعرية الواحدة بلون من الالاحاح الذى أطلقنا عليه فى دراسة سابقة «التدويم» (١٤) . حيث تتكرر فيه العملية التشبيهية ثلاث مرات فأكثر ؛ مما يلعب دورا هاما فى بناء الخيال الكلى للقصيدة . وقد تبين بالبحث الإحصائى أن ظاهرة التدويم فى هذه المجموعة تنتظم كما يلى :

(١٤) د. صلاح فضل ، ظواهر أسلوبية فى شعر شوقي ، مجلة فصول ، القاهرة - يوليو ١٩٨١ ص ٢٠٩

٥٥ مرة	١ - كَأَنَّ : وقد وردت
١٤ مرة	٢ - ك : وقد وردت
٢ مرتان	٣ - مثل : وقد وردت
١ مرة واحدة	٤ - أفعال المشابهة :
٤ مرات	٥ - بدون أداه

أى أنها توشك عمليا أن تكون قاصرة على « كَأَنَّ » ومن بعدها الكاف بنسبة ضئيلة ، ولا ريب أن طبيعة البنية الصوتية الموسيقية المتمثلة في الأوزان العروضية مما يساعد على اختيار الأدوات التى تفى بنماذجها فى السياق ؛ إلا أنه يمكننا اعتمادا على البيانات السابقة أن نقول أن أكثر أشكال التشبيه دورانا فى الشعر ، وأعظمها قدرا من الشاعرية والبلاغة ، ليس على وجه التحديد ذلك التشبيه الذى أطلق عليه البلاغيون القدماء « التشبيه البليغ » الذى تحذف منه الاداة فيصبح من الوجهة المنطقية أقرب الى الاستعارة وأدخل فى المجاز ، وإنما هو الذى تستخدم فيه كَأَنَّ لما تقيمه من تخيل ، وتنهض به من صورة فنية ، وتتيحه من نموذج التدويم الذى يعتمد على التكرار الملموس ، ويقف على حافة رؤية شعرية تنتزع من واقع البناء الكلى للقصيدة لحظة مسنونة متوهجة ، خاصة وأنها كثيرا ما تنصدر الجملة الشعرية ، مما يضاعف من قدرتها على استنفاز الخيال ، ويشد فاعيلتها فى التصوير خلال التأهب المستجمع من ناحية والتكرار المتوالى لمحاولات التحليق فوق العبارة من ناحية ثانية .

٤ - ٥

وإذا بعدنا قليلا عن مادة أدوات التشبيه ، واستحضرننا بعض الاشارات السابقة عن أدوات الحضارة ، كما تتجلى فى هذه المجموعة ، وسمحنا لأنفسنا بقدر يسير من التأويل للظواهر وجدنا أن الملمح الأخير الذى يفرض نفسه على متأمل هذه الحصيلة الثمينة من التشبيهات الأندلسية - ولا أحسب أنها تختلف فى ذلك كثيرا عن المشرقية - هو أن حدقة الشاعر لا تكاد تتجاوز سطح الكون ، ولا تجرؤ على خرق حجابيه الحاجز ، فما يلفتته فى الأشياء إنما هى معطياتها الحسية المباشرة ، دون أن يتقدم خطوة أخرى ليجرح قشرتها السطحية أو يحاول تقديم تأويل مبتكر لوجودها . فالتفسير الدينى جاهز وكامل لشرح جميع المراتب والأحوال ، وليس أمام الفنان سوى أن ينظر ويقارن دون أن يخلط أو يختل ، ولا يبقى له إلا أن يرى باقل قدر مشروع من الاجتهاد والتأويل .

بيد أنه يبدو لى أن الشاعر الأندلسى يتميز بنزعة حادة متكررة - ترهفها عوامل كثيرة ليس هنا مجال تفصيلها - تجعله ينحو الى الاتكاء فى رؤيته للعالم على لون من التقدير الخاص لمظاهر الترف الحضارى والثراء البشرى والطبيعى ،

فهو شاعر لصيق بمادة الحياة المباشرة مولع بظواهرها الباهرة . فعندما يقدر جمال المرأة مثلاً لا يخرج كما رأينا في جملة مجازاته عن أشكال الزهور والثمار ، والدر والجوهر ، مغفلاً - ربما بحكم منطق عصره الوسيط الذى كان الرق فيه يجعل من الأمة والعبد سلعة مبدولة بحفنة من الدنانير ، وبحكم كثرة هذه النماذج فى مجتمعه الذى لا يفتأ يمارس رحلات الغزو والسبى والاحتكاك الحربى والبشرى المتواصل - مغفلاً الجانب الانسانى النبيل الذى يسمو على المادة ، ويتجاوز أى ثمن ، ويرتفع بقيمته الى آفاق روحية تعز على منطق السوق . فيوسف بن هارون الرمادى - وهو من أكثر شعراء هذه المجموعة تمثيلاً كمياً ونوعياً لها - يقول مثلاً فى وصف محبوبه (٢٢٢) :

قد وضع الكف على خده	مفكراً من غير أشجان
كأنما يستر عن ناظرى	بنانه وردا بسوسان
كأنما أطرافه فضة	صيغ لها أظفار عقيان

فيستوفى بعض شروط الجمال المادى الذى يختار من الطبيعة أبهى مظاهرها وأثمن غواليها ليشبه بها هذه الحسناء المترفة ، دون أن يتصور للانسان منها مرتبة لا ترقى اليها ماديّات الدنيا مجتمعة ، ويسلب ما يقع له فى هذا الصدد من دلالتة ، فحبيبه قد وضع الكف على خده فى هيئة المفكر ، لكنه لم يستغرق فى أشجان عاطفية تثبت فيه شيئاً من الحياة ، انه يصر على نصبه تمثلاً جامداً قد صيغ من أجمل المواد ، لكن النفس العبق لا يخترق أحشاءه بما يستولى على البشر من أفواح وأتراح ، كما أنه عند ما يقدر الفكر والأدب والشعر لا يزيد أيضاً عن التقاط المظهر الحسى فى الكتابة ، فاذا أمعن فى الاحتفاء بها وزنها فى أغلى حالاتها بالدر كذلك دون أن يشك لحظة فى أنه انما يعلى قدرها بهذا الاقتران حيث يقول نفس الشاعر فى وصف صحيفة (٤٨٧)

وترى الأحرف فى أسطارها	لاصق بعض وبعض منفرج
فترى لاصقها معتنقا	وترى المفروج ثغرا بفلج
كأقتران الدر تستخرجه	فكر غواصة والذهن لج
وسواد فى بياض قد حكى	سود خيلان بوجه ذى نعج

وهو من أوفق الأوصاف فى بابها ، وأكثرها استيعاباً حسياً ومعنوياً للصيغة الشكلية والفكرية للكتابة ، لكنه بالرغم من ذلك يمثل الحد الاقصى لما يمكن أن يصل اليه شاعر ذلك العصر فى بيئته عند رصده لسلم القيم المادية والأدبية من خلال الاجراءات المجازية والأسلوبية . فحدقة الشاعر تسعى بنهم وراء التجربة اللونية والحركية لعناصر الحياة المادية ، دون أن تعبأ كثيراً بالتجربة الشعورية

المستغرقة في استبطان الأحوال النفسية ، بشكل يدخل تحولات عميقة على المعطيات الحسية أو يقرن العوالم المتباعدة ، أو يتخفف من فرحته بالنظائر المباشرة . فهو شاعر يصور دون أن يرمز ، ويعجب لكنه لا يصدم ، ويرى الحياة كما هي برضى وتسليم دون جموح أو تمرد ؟

دكتور صلاح فضل

القسم المصرى من « المغرب »

لابن سعيد

من الأمور المعروفة أن على بن موسى الأندلسى قسم كتاب « المغرب فى حلى المغرب » ، الذى ألفه بالموارثة عبد الله بن إبراهيم الحجارى ، فعبد الملك بن سعيد فابنه أحمد بن عبد الملك ، فأخوه محمد ، فابنه موسى بن محمد ، ثم على بن موسى فى مئة وخمس عشرة سنة ، قسمه الى ثلاثة أسفار ، سمى كل واحد منها فلكا ، وسمى أولها « فلك الزهرة » ، وخصصه لمصر ، وثانيها « فلك عطارد » وخصصه للمغرب أى بقية شمال افريقية ، وخصص الثالث - الذى ضاع اسمه - للأندلس .

ومن الأمور المعروفة أنه منح كلا من مصر والأندلس ستة أجزاء من الكتاب وأنه افتتحه بمصر ، واختتمه بالأندلس ، أى سار فيه من المشرق الى المغرب ، ولم يعط المغرب غير ثلاثة أجزاء ، فاكمل الكتاب كله فى خمسة عشر جزءا .

ومن الأمور التى يأسف لها كل مشتغل بالتراث المصرى أنه لم يصل إلينا من القسم المصرى الا ما عالج الفسطاط والقاهرة ، وفقدنا ما تناول بقية القطر المصرى . ولذلك لم يستطع الباحثون أن يتبينوا فى وضوح خطته ، وأعربوا عن أسفهم البالغ من أجل ذلك قال الدكتور زكى محمد حسن فى مقدمة القسم الخاص بالفسطاط : أما خطة « المغرب » فى القسم الخاص بمصر فلا تزال غير واضحة . والراجح عندنا أن المؤلفين لم يلتزموا فى هذا القسم الخطة التى سجلها على بن موسى بن سعيد فى مقدمة « المشرق » والتى مر الكلام عليها . وإذا كان المنهج فى هذا القسم قد خفيت أعلامه وعميت مسالكه ، فانما يرجع ذلك الى أن الأوراق التى تضمها المخطوطة من هذا القسم لا تكفى لكشف خطة المؤلفين فيه والكتب التى قسموه اليها « (ص ٢٨) .

وقد عثرت فى أثناء اشتغالى بتحقيق القسم الخاص بالقاهرة من الكتاب وبعده ، على أوراق متناثرة من الكتاب ، وأقول متفرقة فى بعض المراجع ، تعطى

معلومات جديدة وتضىء بعض الجوانب ، فاردت أن أسجلها في هذه الأوراق ، خيفة أن تضيع فتضيع معها ما تحمله من معلومات اضافية ، ورجاء أن تهدي الباحثين في المستقبل الى معلومات أكثر .

* * *

واضح من عنوان « المغرب » وأخيه « المشرق » اللذين أصدرهما على بن موسى ومحتواهما ، أنهما يقفان على قاعدة جغرافية ، أى يتخذان من البيئة الجغرافية أساسا للتناول .

ولا يقف الأمر عند هذا بل يتعداه الى التقسيم الداخلى للكتابين ، فيلتزم المغرب الذى أخصه بالدراسة الأسس الجغرافية فى أقسامه الكبرى والصغرى . ولما كان « المغرب » يعد كثيرا من أقسامه الداخلية كتبها مكتملة ، ويعطيها عناوين خاصة ، فقد أعطى القسم الخاص بمصر عنوان « الاكليل فى حلى بلاد النيل » . ثم قسمه الى ثلاث ممالك :

- ١ - المملكة العليا ، وأراد بها الصعيد .
- ٢ - المملكة الوسطى ، وأراد بها منطقة العاصمة .
- ٣ - المملكة الساحلية ، وأراد بها الوجه البحرى .

ومن الطبيعى أنه أعطى كل واحد من هذه الممالك الثلاث عنوانا خاصا ، غير أن عنوانى الملكتين العليا والساحلية ضاعا ، ووصل إلينا عنوان المملكة الوسطى فقط ، وهو « كتاب النشوات الخمرية فى حلى المملكة الوسطى من الممالك المصرية » .

وكما فعل فى الأندلس ، قسم كل واحد من هذه الممالك قسمين : يختص الأول منها بالكور (الأقاليم) التى الى شرق النيل ، والثانى بالكور التى الى غربه . وأعطى ما كتبه عن كل واحدة من هذه الكور عنوانا ، غير أننا لم يصل إلينا الا القليل منها .

وتكشف المعلومات التى عثرنا عليها أن الكتاب سار على الخطة التالية . اشتملت المملكة العليا على :

- ١ - النبوة ، وجعل فيها « سلكا » ترجم فيه لذى النون الصوفى المعروف ، ولابن أخيه ، وجعل « حلة » ترجم فيها للقمان الحكيم .
- ٢ - « الحبش » وترجم فيها للصحابى بلال بن حماسة مؤذن الرسول (ص) ولكافور الشاعر .

٣ - عذاب ، وترجم فيها لولى الدين خطيبها .

٤ - أسوان ، وجعل عنوان كتابها « الاقحوان » وترجم فيها للناظر أبى الحسن بن النص وولده على ، وللحسيب أبى المعالى بن عرام ، وهبة الله بن عرام

والفقيه القطرسى ، والشاعر أبى الحزم المكي ، وعلى بن محمد البرقى القوصى (الطالع السعيد ٣٤ ، ٤٠٦) ، وربما جاءت فيها أيضا ترجمة أحمد بن على الرشيد الأسوانى ، وعلى بن محمد بن النضر الأسوانى (الطالع ١٠١ ، ٤١٣) .

- ٥ - قنا : وترجم فيها الزاهد ابن الصباغ .
- ٦ - دشنا : وترجم فيها الشاعر الدشناوى .
- ٧ - أخميم : وترجم فيها الشاعرين أبا شمر ، والنصير .
- ٨ - دجرجا (جرجا الآن) : وترجم فيها الشاعر ابن المشرف .
- ٩ - أدفو : وجعل عنوان كتابها « معاشرة ما يصفو فى حلى أدفو » ، وترجم فيها للشاعر غشتمر بن عز العرب بن عبد الواحد المعروف بابن الأرجوانى (الطالع ٤٦٣) .
- ١٠ - أسنا : وجعل عنوان كتابها « الخط الاسنى فى حلى مدينة أسنا » ، وترجم فيها للشريف محمد بن على بن الغمر الهاشمى ، وأبى الغمر ، والناظر ابن شيت ، وعلى بن عمر الهاشمى القوصى (الطالع ٣٩٢ ، ٥٦٧) ، وللعالم ابن الحاجب فى حلتها .

- ١١ - أرمنت : وترجم فيها للشريف الأرمنى .
- ١٢ - أسيوط : وترجم فيها للصاحب ابن مطروح وللشاعر عبد الحميد . ولم أجد لقوص ذكر فى كتابي عثرت عليه من أوراق . ولما كانت من أكبر المراكز الثقافية فى مصر فى ذلك العهد ، فأنى أعتقد أنه - لا محالة - خصص لها كتابا ، ولعله ترجم فيه لعبد الرحمن بن عبد الوهاب القوصى ، ونصر الله بن هبة الله بن بصاقة القوصى ، اللذين ذكر الأدفوى أن ابن سعيد ترجم لهما (الطالع ٢٨٨ ، ٦٧٨) دون أن يحدد موضع الترجمة ، وإنما أرجح استدلالا من نسبتهما . وإن لم تكن قاطعة . فقد ترجم لعلى بن عمر الهاشمى القوصى فى أسنا . كذلك ربما ترجم للوزير على بن يوسف جمال الدين القفطى فى قفط (الطالع ٤٣٧) .

واشتملت المملكة الوسطى التى سمى كتابها « النشوات الخمرية » على ستة أسفار ينقسم كل واحد منها الى الكور الشرقية والكور المغربية . وليس لدينا الا اسم كتاب الكور الشرقية من آخر هذه الأسفار ، وعنوانه « لذة اللبس فى حلى كورة عين شمس » .

وينقسم هذا الكتاب الى خمسة كتب على النحو التالى :

- ١ - منية النفس فى حلى مدينة عين شمس .
- ٢ - الاغتباط فى حلى مدينة الفسطاط : طبع ما بقى منه الأساتذة د. زكى محمد حسن و د. شوقى ضيف و د. سيدة اسماعيل الكاشف فى مطبعة جامعة فؤاد الأول ١٩٥٣ .

- ٣ - النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة . وطبعت ما بقى منه في مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٧٠ .
- ٤ - رشف القبل في حلى قلعة الجبل : ترجم في تاجها للسلطان الكامل وابنه العادل .
- ٥ - النفحة الحاجرية في حلى الجزيرة الصالحية : ترجم في تاجها للسلطان الصالح . واشتمل هذا القسم على البلاد التالية :
- ١ - قليوب : وترجم فيها للكاتب على بن محمد ، والشاعر حزملة الأدب .
- ٢ - بلبيس : وترجم فيها للشاعرين أحمد بن كسا وطراد السلمى .
- ٣ - أنصتا : وترجم فيها للشاعر يوسف بن أبى الدبس . واشتملت المملكة الساحلية على ما يلى :
- ١ - دمياط : وترجم فيها للوزير على بن أبى المنصور ، والكاتب ابن قادوس ، والعامل الاعيور ، والشاعرين ابن شغب ، ومحمد بن منصور .
- ٢ - تنيس : وترجم فيها للأديب ابن وكيع ، والشاعرين هبة الله وابن مكدن
- ٣ - سمنود : وترجم فيها لهبة الله
- ٤ - المحلة : وترجم فيها للكمال ابن النبیه وابنه ، وللكاتبين الصفى الأسود والرضى بن فارس ، ولالأديب الشرف بن قديم ، والشاعر المعيدى ، والحسيب الشاعر ابن مقدم ، والشاعر العماد .
- ٥ - سبك : وترجم فيها للشاعر السبكى .
- ٦ - سخا : وترجم فيها للنحوى العالم سخاوى ، ولالأديب ابن جبارة ، وللشاعر موسى بن على .
- ٧ - أبيار : وترجم فيها للشاعر الكامل .
- ٨ - فوة : وترجم فيها للفقيه .

* * *

وتكشف هذه الصورة - على الرغم من عدم اكتمالها - عن الأساس الجغرافى الدقيق الذى تبناه مؤلفو « المغرب » . فإذا أضفنا إليها الصورة التى خرجنا بها من دراسة القسم الاندلسى من الكتاب ، تبين فى جلاء أن كتاب « المغرب » بلغ الذروة فى المنهج الاقليمى لدراسة الأدباء العرب .

فقد وجدت ظواهر تدل على تنبه الفكر العربى الى ما تخلفه البقاع المختلفة من أثار متباينة على اللغة منذ العصر الجاهلى ، وعلى الشخصية والذوق منذ عهد الرسول (ص) وعلى الأدب منذ القرن الهجرى الأول (السابع الميلادى . واشترك فى هذا التنبيه الشعراء والنقاد .

ثم انتقل هذا التنبيه الى حقل التاريخ الأدبى . فاتخذ منه محمد بن سلام الجمعى (٧٦٧ - ٨٤٦) واحدا من الأسس التى قسم عليها كتابة طبقات فحول

الشعراء فجمع شعراء القرى العربية معا ، ثم أفرد الطبقة السادسة من طبقات الشعراء الاسلاميين لأربعة من شعراء الحجاز .

ولكن عبد الملك بن محمد الثعالبي (٩٦١ - ١٠٣٧) هو رائد اتخاذ الأقاليم أساسا للتأريخ الأدبي عند العرب . فقد رأى العالم الاسلامى يستظل بحكومات متباينة بل متخاصمة ، والشعراء الكبار يبرزون من الاقاليم المتباعدة وايران تشرع فى اصدار أدب فى لغة غير عربية ، فتجلت الفروق بين الأقاليم فى جلاء لا يمكن تجاهله . فاتخذ من الموطن الجغرافى أساسا لتقسيم كتابه « يتيمة الدهر » فرتب الأدباء الذين ترجم لهم فيه فى أربعة أقسام :

- ١ - أدباء آل حمدلن والموصل والمنطقة من مصر الى المغرب .
- ٢ - العراق .
- ٣ - فارس .
- ٤ - خراسان وما وراء النهر .

وطبيعى أن يتسرب الى هذا الأساس البادئ شئ كثير من الخلط والاضطراب والسذاجة . ولكنه صار الأساس لكتب متعاقبة فى القرون المتوالية تبنته ورمت الى ترجمة أدباء عصورها مع تغييرات طفيفة ، لا يخطئ الانسان كثيرا اذا ما تجاهلها خاصة فى النظرة العامة .

وأول تغيير واضح فى المنهج نجده عند على بن بسام الشنترينى (المتوفى ١١٤٧) فى كتابه « الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة » فقد قصره المؤلف على الأندلس ، فاستطاع أن يبينه على أساس جغرافى سليم ودقيق ، كما يلي :

- ١ - وسط الأندلس .
- ٢ - غرب الأندلس .
- ٣ - شرق الأندلس .
- ٤ - الطارئون على الأندلس .

وعلى الرغم من تأثر مؤلفى « المغرب » بمنهج الذخيرة ، فالبيون بعيد بينهم وبينه . فقد تناولوا بالدرس العالم الاسلامى كله ، وإن كانوا فعلوا ذلك فى كتابين لا كاتب واحد ، خصصوا الأول منه لغرب ذلك العالم ، بدءا من مصر ، وانتهاء بالأندلس وسموه « المغرب » وخصصوا الثانى للأقطار التى الى شرق مصر وسموه « المشرق » (١) ثم قسموا كل كتاب تبعا للأقطار التى يحتوى عليها ، وقسموا كل قطر الى أقاليمه ومراكزه وبلدانه . فوصل المنهج البيئى فى التأريخ الأدبى الى ذروته .

(١) الراجع أن الذى ألف المشرق هو على بن موسى وحده بإشارة (أو بمشاركة ما) من أبيه.

وإذا وضعنا الى جوار الذخيرة والمغرب كتاب « نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب » الذي ألفه المقرئ (القرن السابع عشر) ، تبيننا فضل الأندلس على ذلك المنهج في جلاء . فلال مرة - فيما أعلم - يريد مؤلف عربى أن يترجم لأحد الأدباء ، فيفعل ذلك ، ويقرن الترجمة بدراسة واسعة للبيئة الجغرافية والاجتماعية والثقافية والأدبية التى عاش فيها ، وإن كان قد أسرف فى هذه الدراسة كثيرا ، فأفسد المنهج ، غير أنه أفاد كل باحث عن وجوه النشاط فى الأندلس .

* * *

وقبل أن أختتم هذا المقال أود أن أضيف الى المصادر التى أعلن أ. د. زكى محمد حسن أن مؤلفى المغرب استقوا منها ، المصادر التالية التى أفاد منها فى « النجوم الزاهرة » :

- ١ - بدائع البدائى لمولى بن ظافر ٣٢٦ .
- ٢ - التعريف والاعلام للسهيلى ٣٨٨ .
- ٣ - حديث يوسف (الصديق) ٣٧٨ .
- ٤ - الدر المنظوم ٢١٨ .
- ٥ - ديوان ابن الذرورى ٣٣٤ - ٥ .
- ٦ - ذيل تاريخ دمشق للبرزالي ٣٤٩ .
- ٧ - ذيل خريدة القصر للعماد الاصفهاني ٢١٢ ، ٢٤٠ ، ٢٥٩ .. الخ
- ٨ - ذيل قضاة مصر لابن زولاقي ٣٦٦ .
- ٩ - رسائل ابن خيران ٢٤٧ .
- ١٠ - رسائل ابن الصيرفي ٢٥٢ .
- ١١ - الرسالة المصرية لأبى الصلت الأندلسي ٣٣٠ .
- ١٢ - زينة الدهر للخطيرى ٣٢٦ .
- ١٣ - قصص الأنبياء للكسائي ٣٧٧ ، ٣٧٩ .
- ١٤ - المعارف لابن قتيبة ٣٧٧ ، ٣٧٨ .
- ١٥ - ملح الملح لابن الصيرفي ٢٥٣ .

المراجع :

- ١ - ابن سعيد : المغرب فى حل المغرب - مطبعة جامعة فؤاد الاول ١٩٥٣
- ٢ - ابن سعيد : النجوم الزاهرة فى حل حضرة القاهرة - مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٧٠
- ٣ - جعفر بن تغلب الأديفى : الطالع السعيد الجامع اسماء نجباء الصعيد - الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦

دكتور حسين نصار

بعض مظاهر العلاقات التاريخية بين مصر والأندلس

ان موضوع العلاقات بين مصر والأندلس ، موضوع واسع ومتشعب الجوانب . وقد اهتم به جماعة من الباحثين المصريين والاسبان ، واقتصروا على دراسة بعض أجزائه وجوانبه دراسة تفصيلية . لهذا رأيت - وقد أكون مخطئا - أن يكون حديثي في هذا المقال مجرد عرض عام شامل لبعض مظاهر هذه العلاقات التاريخية بين مصر والأندلس . وأول شيء يلاحظ في تاريخ هذه العلاقات ، هو موقع مصر الجغرافي بين المشرق والمغرب ، أو بالأحرى القارات الثلاثة المعروفة في ذلك الوقت آسيا وأفريقيا وأوروبا . هذا الموقع جعل من مصر أمة وسطا ، تتصل اتصالا وثيقا ببلاد البحر المتوسط غربا ، وبلاد المشرق الاسلامي شرقا . ولعل ارتباط مصر بشعوب البحر المتوسط ومن بينها المغرب والأندلس هو الذي جعل بعض المؤرخين والجغرافيين العرب أمثال المسعودي وابن سعيّد المغربي ، يعتبرون مصر ضمن مجموعة البلاد المغربية . وقد يؤيد ذلك أيضا أن هذه المنطقة الغربية الاسلامية الشاسعة ، كان يحكمها في بعض الفترات الاسلامية الأولى شخص واحد هو والى مصر . فيروى ابن عذارى في بيانته المغرب (ج ١ ص ٥١) ان الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك ، قلّد عبد الله بن الحبحاب ، ولاية مصر والمغرب والأندلس ، فكان له من العريش شرقا الى المحيط الأطلسي غربا الى جبال البرتات Pirineos عند الحدود الفرنسية شمالا .

والواقع ان ارتباط مصر بشعوب البحر المتوسط يرجع الى ما قبل الاسلام بوقت طويل جدا منذ أيام الفراعنة واليونان والرومان . وقد شرح لنا أصول هذه العلاقات القديمة أستاذنا المغفور له دكتور طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر .

ولكن على الرغم من كل ذلك ، فان جمهرة المؤرخين والجغرافيين العرب ، اتفقوا على تحديد كلمة مغرب بالأراضي الممتدة غربى مصر الى المحيط الأطلسي . فهناك المغرب الافريقى ، والمغرب الأندلسى ، بمعنى أن كلمة مغرب ومغاربة تعنى الأندلس وأهله أيضا .

وكانت مدينة الاسكندرية هي الحد الفاصل بين المغرب والمشرق ، ولهذا عرفت باسم « باب المغرب » .

العلاقات السياسية :

واذا استعرضنا تاريخ العلاقات السياسية بين مصر وبلاد المغرب ، نجد أنها تبدأ منذ أن فتح العرب مصر سنة ٢١ هـ. فمئذ ذلك الوقت صارت مصر هي القاعدة الحربية الكبرى لجميع العمليات العسكرية التي امتدت غربا الى المحيط الأطلسي . ولم يقتصر الأمر على ذلك بل ساهمت مصر بعدد من أبنائها في الجيوش والأساطيل التي فتحت هذه الأقطار الغربية . كما ساهمت أيضا في بناء بعض الموانئ ودور الصناعة المغربية ، ومثال ذلك مدينة تونس التي ساهم في بنائها ألف أسرة قبطية مصرية من المهندسين والعرفاء المتخصصين في بناء السفن ودور الصناعة ، هاجروا الى هناك بأمر من خليفة دمشق عبد الملك بن مروان . وبعد أن فتح العرب اسبانيا أو الأندلس ، أخذوا في توزيع قواتهم على مختلف الكور أو الولايات الأندلسية . وقد روعى في هذا التوزيع أن تكون الأمكنة التي ينزلون فيها مشابهة الى حد ما بالأمكن التي جاءوا منها في المشرق : فأهل حمص نزلوا مدينة اشبيلية التي سميت حمص ، وأهل دمشق نزلوا غرناطة وسميت دمشق ، وأهل الأردن نزلوا مالقة وسميت الأردن ، أما أهل مصر ، فاستقروا في مدينتين ، احدهما باجة Beja في الغرب وهي حاليا في جنوب البرتغال . والأخرى تدمير في شرق الأندلس وهي التي سميت بعد ذلك مرسية Murcia ، وفي ذلك يقول المقرئ في كتابه نفح الطيب (ج ١ ص ١٥٥ ، ٢٢١) : « ومن كور الأندلس الشرقية تدمير ، وتسمى مصر أيضا ، لكثرة شبهها بها لأن لها أرضا يسيح عليها نهر في وقت مخصوص من السنة ، ثم ينضب عنها كنيل مصر ، وتزرع كما تزرع أرض مصر ، وصارت القصبة بعد تدمير تسمى مرسية » .

واستمرت العلاقات السياسية بين مصر والأندلس متينة ووطيدة في هذه الفترة الإسلامية الأولى على اعتبار أن البلدين كانتا داخل نطاق دولة واحدة وهي الخلافة الأموية بدمشق .

ولكن حينما قضى العباسيون على الدولة الأموية ، واستطاع الأمير الأموي عبد الرحمن الداخل (صقر قريش) أن يستقل بالأندلس عن العباسيين ويحيى في قرطبة الدولة الأموية من جديد ، كان من الطبيعي أن تسوء العلاقات السياسية بين الأندلس وبين الخلافة العباسية والدول التابعة لها ومنها مصر . غير أنه يلاحظ أن مصر رغم كونها ولاية عباسية ، إلا أنها مع ذلك كانت ملجأ لكثير من الأمويين الثائرين على الخلافة العباسية . فيروى الكندي في كتاب الولاة والقضاة ، أن ثورة أموية قامت في صعيد مصر ضد الخليفة العباسي المهدي ، قام بها أمير

يدعى دحية بن مصعب المرواني ، واستمرت ثورته عشر سنوات تقريبا (١٥٨ - ١٦٩ هـ) ثم قضى عليها آخر الأمر . كذلك يروى المقرئ أن عددا كبيرا من العناصر الموالية للأمويين ، استقروا في منطقة الواحات المصرية ، وخلصوا طاعتهم للعباسيين وأعلنوا ولائهم للأمويين في الأندلس . هذا ، وتوجد في مكتبة الرباط بالملكة المغربية ، قطعة خطية من رسالة للامام ادريس الأول - مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى سنة ١٧٢ هـ - الى أهل مصر ، يذكرهم فيها بفضائل أهل البيت النبوي الذي ينتمي اليه ، ويصف التضحيات التي بذلوها في سبيل حقهم الموروث عن الرسول (صلعم) ، ويطالبهم بتأييده ومساندته (١) . وكل هذا يدل على أن مصر رغم كونها ولاية عباسية ، إلا أن وضعها الجغرافي قد فرض عليها أن تكون لها اتصالات سياسية مع دول وشعوب المغرب والأندلس رغم العدوات السياسية التي كانت بين هذه البلاد المغربية وبين الخلافة العباسية .

مثل آخر يدل على ارتباط مصر بأحداث الأندلس في هذه الفترة الإسلامية المبكرة . ففي أواخر القرن الثاني للهجرة ، في عهد أمير الأندلس الحكم بن هشام ابن عبد الرحمن الداخل ، قامت ثورة في ضاحية أو ربض من أرباض قرطبة . ولشهرة هذه الثورة صار مكانها علما جغرافيا لا يزال معروفا في قرطبة باسم Arrabal أي الربض . كما اقترن اسم الربض باسم هذا الأمير الأموي الأندلسي الذي صار يعرف في كتب التاريخ باسم الحكم الربضي . هذه الثورة اخمدت في حينها وأمر الحكم بهدم هذا الحى وحرث أرضه ، كما أمر سكانه بترك الأندلس في الحال . واضطر الرضويون الى ترك وطنهم ، فهاجر بعضهم الى المغرب حيث استقروا في مدينة فاس عاصمة الأدارسة الجديدة وشاركوا في بنائها وتعميرها . أما البعض الآخر فواصلوا سيرهم في البحر شرقا بمساعدة البحريين الأندلسيين حتى بلغوا شواطئ الاسكندرية فنزلوا في ضواحيها ، وكانت الأحوال في مصر مضطربة ، إذ انتقلت اليها عدوى الخلافات التي نشبت بين الخليفة الأمين وأخيه المأمون . فانتهز الأندلسيون المهاجرون هذه الفرصة واحتلوا مدينة الاسكندرية وأسسوا فيها امارة أندلسية مستقلة عن الخلافة العباسية حوالى عشر سنوات . وعندما استتب الأمر للخليفة المأمون ، أرسل قائده عبد الله بن طاهر بن الحسين الى مصر لاعادة الأمور الى نصابها واستطاع القائد العباسي أن يتفق مع الأندلسيين على مغادرة الاسكندرية واشترط عليهم عدم النزول في أى أرض تابعة للعباسيين ، وأمدهم بما يحتاجون اليه ، فاتجهوا الى جزيرة كريت

(١) هذه الرسالة وردت في الجزء الثاني من سيرة امام اليمن المؤيد بالله محمد بن قاسم . وهى ضمن رسالة وجهها الى أهل المغرب سنة ١٠٤٨ هـ يدعوهم فيها بالتمسك بدعوة أهل البيت . وهو مخطوط بمكتبة الاميروزويانا بميلانو رقم ١١٥ ورقة ٧١ - ٧٥ وتوجد صورة منها في الخزنة العامة بالرباط .

وكانت تابعة للدولة البيزنطية ، فاستولوا عليها سنة ٢١٢ هـ ، وأسسوا هناك قاعدة لهم أحاطوها بخندق كبير ، فعرفت هذه المدينة باسم الخندق ثم انتقل هذا الاسم الى اللغة الأوربية محرفا على شكل Candax ، Chandaخ ، ثم Candia كانديا أو كنديه وهو الاسم الحالي للمدينة ، وان كانت تعرف أيضا بالاسم اليوناني Herakleon هراكليون . ومن الطريف أنه ينسب الى هذه المدينة بعض المنتجات التي نالت شهرة شعبية في مصر مثل العسل والصابون الكندية نسبة الى كانديا . وقد حاول البيزنطيون استعادة هذه الجزيرة مرات عديدة شارك في بعضها مئات من الجنود الروس - كما يقول فازيلييف - ولكن هذه المحاولات بادت بالفشل . والسبب في ذلك يرجع الى الامدادات العسكرية التي كانت تقدمها مصر الى تلك الجزيرة باعتبارها حصنا أماميا لها ضد العدوان البيزنطي . واستمرت كريت امارت أندلسية مستقلة مدة قرن ونصف تقريبا الى أن استعادها الروم ثانية في أواسط القرن الرابع الهجري (١٠ م) .

مظهر آخر من مظاهر ارتباط مصر بالأندلس ، حدث في أيام أحمد بن طولون . والمعروف عن هذا الأمير أنه استقل بمصر استقلالاً داخلياً سنة ٢٥٤ هـ (٨٦٨ م) الا أنه ظل من الناحية الرسمية تابعاً للخليفة العباسي ببغداد ، يدعو له على منابر ، ويضرب السكة باسمه . ولكن على الرغم من ذلك ، فإن أحمد بن طولون لم يخف إعجابه بالأمويين والاندلسيين والمغاربة بصفة عامة . فيروى أبو الفرج بن الجوزي في كتاب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (ج ٨ ص ٧١) ، أن الأمير أحمد ابن طولون بنى في دمشق سنة ٢٧٠ هـ (٨٨٤ م) ضريحاً عظيماً للخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان . ويروى المؤرخ القرطبي ابن الفرضي في كتابه تاريخ علماء الأندلس ، أن عدداً من علماء الأندلس رحلوا الى مصر في ذلك الوقت ، فرحب بهم أحمد بن طولون وعين بعضهم في مراكز الدولة الهامة . كذلك يروى الرحالة الأندلسي ابن جبير (توفي ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م) أن الغرباء من المغاربة والاندلسيين في مصر كانوا يقيمون في جامع ابن طولون ويدرسون فيه منذ أيام مؤسسه أحمد بن طولون الذي أجرى عليهم الأرزاق في كل شهر وجعل أحكامهم اليهم ، فقدموا على أنفسهم واحداً منهم كحاكم عليهم يتحاكمون عنده في طوارئ أمورهم (الرحلة ص ٢٦ - ٢٧) .

ولعل ارتباط جامع ابن طولون بالجمالية المغربية في مصر هو الذي جعل الفاطميين عند دخولهم مصر بجيوشهم المغربية ، يختارون جامع ابن طولون لاقامة شعائرتهم المذهبية فيه قبل بناء الجامع الأزهر . فالمقريري يذكر في خطبه : أن جوهر الصقلي بعد أن استولى على القسطنطينية بأيسام قليلة ، أقام الصلاة في المسجد العتيق (جامع عمرو) وخطب فيه للمعز الفاطمي وذلك في ١٩ شعبان سنة ٣٥٨ هـ . وفي يوم الجمعة ١٨ ربيع الثاني سنة ٣٥٩ هـ ، أي بعد ثمانية أشهر من اقامة أول خطبة في جامع عمرو ، تطورت الدعوة الشيعية بما طرأ عليها من زيادات في جامع

أحمد بن طولون وذلك بأن أدخل المؤذنون على الأذان : « حى على خير العمل » .
ومن الطريف أيضا أن مؤذنة جامع ابن طولون المشهورة ، ذات السلم
الخارجي ، قد زينت بعقود وأقواس أندلسية مما يرجح أن بعض المهندسين
الأندلسيين قد شاركوا في بنائها . ربما يكون ذلك قد حدث في وقت متأخر أيام
السلطان الملوك حسام الدين لاجين (ت ١٢٩٨ م) الذي أعاد بناء هذه المؤذنة ،
إلا أنه يدل على كل حال على ارتباط جامع ابن طولون بالجالية المغربية في مصر .

وبعد الطولونيين جاء الاخشيديون يحكمون مصر . وفي عهدهم استمرت
العلاقات الودية بين مصر والأندلس . فيروى أن خليفة الأندلس عبد الرحمن الثالث
الناصر لدين الله (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) أرسل إلى الاخشيديين عشرة آلاف دينار
لتوزيعها على فقهاء المالكية ، ومحاربة الدعاية الشيعية في مصر . والجدير بالذكر
أن رئيس المدرسة المالكية في مصر في ذلك الوقت كان عالما أندلسيا اسمه أبو اسحاق
محمد بن القاسم ، ويعرف بابن القرطبي ، وكان هذا الفقيه يذم الفاطميين ويسبهم
ويدعو على نفسه بالموت قبل مجيء دولتهم . ويبدو أن الله قد استجاب لدعائه إذ
توفي هذا الفقيه سنة ٣٥٥ هـ أى قبل الفتح الفاطمي لمصر بنحو ثلاث سنوات .

ثم جاء الفاطميون إلى مصر من بلاد المغرب بقيادة جوهر الصقلي أو الصقلي
سنة ٣٥٨ هـ / ٩٦٩ م . ويلاحظ أن هذا الغزو يعتبر فريدا في نوعه لأن مصر كانت
دائما تغزى من الشرق عن طريق غزة ورفح وبليس . ولم يسبق أن فتحت مصر من
حدودها الغربية إلا في أيام الفراعنة حينما غزاها الليبيون قديما من منطقة الفيوم
غربا أيام الأسرتين ٢٢ ، ٢٣ . وكان من الطبيعي أن تسوء العلاقات السياسية بين
مصر والأندلس نتيجة للخلاف المذهبي بين الفاطميين الشيعة والأمويين السنة .
ومن مظاهر ذلك العداء ما يرويه المؤرخون من أن الخليفة الفاطمي العزيز بالله بن
المعز أرسل إلى خليفة الأندلس الحكم المستنصر خطابا يهجو فيه ، فرد عليه
الخليفة الأندلسي بعبارة موجزة حاسمة « قد عرفتنا فهجوتنا ، ولو عرفناك
لأجبناك ! » . وفي هذا إشارة إلى الطعن في نسب الفاطميين وفي صحة انتمائهم إلى
فاطمة الزهراء بنت الرسول .

كذلك يروى ابن حجر العسقلاني في كتابه رفع الاصر عن قضاة مصر ، أن
رجلا أندلسيا حاول قتل القاضي الحسين بن علي الفاطمي ، قاضى قضاة مصر ،
أيام الحاكم بأمر الله ، وهو يؤدي فريضة الصلاة في المسجد سنة ٣٩١ هـ ، فاضطر
القضاة إلى اتخاذ حرس خاص أثناء الصلاة . ولقد عمد الفاطميون بدورهم إلى
إثارة القلاقل ضد نفوذ الدولة الأموية في العدو المغربية مثل تأييد ثورة الأمير
الادريسي عبد الله بن جنون التي سفكت فيها دماء غزيرة واستنزفت فيها أموال
طائلة ، وانتهت أخيرا بالفشل وقتل صاحبها على يد الحاجب المنصور بن أبي عامر
سنة ٣٧٥ هـ / ٩٨٥ . ولم يتردد الأمويون ردا على اظهار نواياهم واطماعهم في

الاستيلاء على ملك الفاطميين في مصر والشام ، ونجد ذلك واضحا في شعر حاجبهم المنصور بن أبي عامر على عهد الخليفة هشام المؤيد ، مثل قوله :

عن قريب ترى خيول هشام يبلغ النيل خطوها والشاما

ومن الغريب أن ما تنبأ به المنصور بن أبي عامر من شعر هنا ، كاد أن يتحقق فعلا بعد وفاته بقليل . إذ يروى المقرئ في اتعاظ الحنفا ، أنه في عام ٣٩٥ هـ (١٠٠٥ م) قامت في اقليم برقة ثورة سنية خطيرة ضد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ، قام بها أحد أفراد البيت الأموي ، ويسمى الوليد بن هشام ، من ولد المغيرة بن عبد الرحمن الداخل ، ويلقب بأبي ركة ، لأنه كان يحمل ركة ماء لوضوئه على عادة الصوفية . وخرج هذا الثائر من الأندلس مظهرا التصوف ، واستقر في اقليم برقة مشغلا بتعليم الصبيان ، ثم دعا للثورة ضد الحاكم لظلمه وتبعه بنو قره وباعوه . ولما قوى أمره ، دعا للخليفة الأندلسي هشام المؤيد ، ولعن الحاكم بأمر الله على المنابر ، واستولى على برقه . واستطاع هذا الثائر الأموي أن ينتصر على جميع الجيوش التي وجهها اليه الخليفة الحاكم ، وأن يصل في زحفه الى أهرام الجيزة سنة ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) . ولكنه انهزم أخيرا في الفيوم لتخلي بنو قره عنه ، وفر الى النوبة حيث قبض عليه أبو المكارم هبة الله أمير قبيلة ربيعة وسلمه للحاكم بأمر الله ، فكوفئ أبو المكارم بلقب كنز الدولة وتوارث أبنائه هذا اللقب وعرف بنو ربيعة ببني كنز وهم الكنوز الحاليون الذين يمتد وطنهم من أسوان شمالا الى كرسكو في الجنوب . أما الثائر أبو ركة فقد عرضه الحاكم عرضا مزريا في شوارع القاهرة ، ان جعل وراءه قردا يضربه على رأسه ثم قتله وصلبه .

على أنه يبدو أن هذه الثورة السنية الأموية وان كانت قد فشلت في القضاء على دولة الفاطميين في مصر الا أنها تركت أثارا سنية معادية للفاطم في مناطق نفوذهم بالمغرب الأدنى . ويظهر ذلك جليا في سياسة المعز بن باديس الصنهاجي ملك الدولة الزيرية في تونس حينما فتك بالشيعية في ولايته سنة ٤٠٨ هـ (١٠١٧ م) ثم اعتنق المذهب المالكي السني مستقلا بذلك عن الدولة الفاطمية في مصر . وكان رد الفاطميين على ذلك قاسيا ، إذ أطلقوا على هذا الأمير الصنهاجي نؤبان العرب من زغبة ورياح وهلال وسليم ، الذين أحالوا القيروان وأفريقيه الى خراب .

وهكذا نرى مما تقدم أن النزاع بين الفاطميين في مصر والأمويين في الأندلس ، كان نزاعا سياسيا مذهبيا عنيفا لا يرجى صلاحه . يشهد على ذلك منذ البداية الخطاب الذي وجهه الخليفة المعز الفاطمي الى الأندلس عند اعلان عبد الرحمن الناصر نفسه خليفة للمسلمين سنة ٣١٦ هـ / ١٠٢٩ م . يقول فيه « وهو يزعم أنه أمير المؤمنين ، كما تسمى دون من سلف من آبائه ، وامام الأمة بدعواه وانتحاله ، ونحن نقول : اننا أهل ذلك دونه ودون من سواه ، ونرى أن فرض الله علينا محاربة

من انتحل ذلك دوننا وادعاه ، مع بين أسلافنا وأسلافه ، ومن مضى من القديم والحديث من آبائنا وآبائه ، من العداوة الأصلية ، والبغضة في الاسلام والجاهلية»

وحينما سقطت خلافة الأندلس سنة ٤٢٢ هـ (١٠٣١ م) ، وقامت على أنقاضها دويلات ملوك الطوائف ، نجد أن حدة التوتر بين مصر والأندلس قد خفت كثيرا عن ذي قبل . فيروى المؤرخون أن اقبال الدولة علي بن مجاهد العامري ، ملك دانيه وجزر البليار في شرق الأندلس ، أخذ يتقرب من الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ، ويرسل له الهدايا والرسائل الودية معلنا فيها عن عزمه على الدعاء للخلافة الفاطمية ، ومفتخرا بأنه أول من فعل ذلك بالأندلس ، مثل قوله « فكنت أبا عذرتها ، وسالك منهجها ، فبرزت بين أبناء مغربي بمدخلتها ، وعرض طاعتي وخدمتي عليها » .

وعلى الرغم من أننا لا نعلم يقينا ان كان علي بن مجاهد قد دعا فعلا للخلافة الفاطمية ، أم أنه اكتفى بعرض طاعته وخدمته كما يقول في رسائله ، إلا أن الأمر الذي لا شك فيه هو أنه حينما علم بأنباء المجاعات التي حلت بمصر في أيام الخليفة المستنصر الفاطمي ، وهي المعروفة في كتب التاريخ باسم الشدة العظمى ، أرسل سفنا مملوءة بالطعام والغلال للتخفف من حدة هذه الأزمة . وقد أعاد المصريون له هذه السفن مملوءة بالذخائر والأموال .

على أن وضع دويلات الطوائف في الأندلس لم يستمر طويلا بسبب تنازعها وتناحرها واشتداد الضغط الإسباني عليها حتى كادت الأندلس تضيق على الاسلام لولا مجيء يوسف بن تاشفين وجماعته المرابطين المثلثين من المغرب ، فانقذوا الأندلس وانتصروا على الإسبان في موقعة الزلاقة سنة ٤٧٩ هـ (١٠٨٦ م) ، وأسسوا دولة المرابطين التي شملت المغرب والأندلس معا ، وصارت عاصمتها مدينة مراكش .

وهكذا بدأ الشرق من جديد وهو لا زال في يد الفاطميين الشيعة الاسماعلية ، والمغرب في يد المرابطين السنة المالكية ، وبينهم مساحات شاسعة وعداوات راسخة تحول دون لقاءهم بسبب هذا العداء السياسي والمذهبي . على أن موضع الأهمية هنا هو أن هذه الفرقة السياسية ، والعداوة المذهبية بين الدولتين لم تحل دون لقاءهما على صعيد الشعوب والجماعات والأفراد ، لأن الأمة الاسلامية تمثل وحدة تاريخية ، ولأن حتمية الاتصال بين الشعوب الاسلامية وما يجري بينها من تبادل وتداخل وترابط ، كانت تحول دون هذا الانفصال السياسي ، بل كانت لا تعترف به في واقع الحال . ويعطينا ابن الأثير في هذا الصدد رواية طريفة تعبر عن هذه الوحدة التاريخية للجماعة الاسلامية في عالم الاسلام مهما بعدت بين أجزائه المسافات ، وفرقت بين أطرافه المذاهب والسياسات . يقول ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ (ج ١ ص ٤١٤) : « في سنة ٤٩٩ هـ ، ورد الى بغداد أمير من

الملثمين (أى المربطين) ملوك المغرب قاصدا دار الخلافة ، فأكرم ، وكان معه انسان يقال له الفقيه من الملثمين أيضا . فوعظ الفقيه في جامع القصر ، واجتمع له العالم العظيم . وكان يعظ وهو ملثم ، لا يظهر منه غير عينيه . وكان هذا الأمير الملثم قد حضر مع الأفضل أمير الجيوش بمصر وقعته مع الفرنج ، وأبلى بلاء حسنا . وكان سبب مجيئه الى بغداد أن المغاربة كانوا يعتقدون في العلويين أصحاب مصر (الفاطميين) الاعتقاد القبيح ، فكانوا اذا أرادوا الحج يعدلون عن مصر وكان أمير الجيوش بدر الجمالي والد الأفضل أراد اصلاحهم ، فلم يميلوا اليه ولا قاريوه فلما ولى ابنه الأفضل ، أحسن اليهم ، واستعان بمن قاريه منهم على حرب الفرنج . وكان هذا الملثم من جملة من قاتل معه . فلما خالط المصريين ، خاف العودة الى بلاده فقدم بغداد ثم عاد الى دمشق . ولم يكن للمصريين حرب مع الفرنج الا وشهدا ، فقتل في بعضها شهيدا ، وكان شجاعا فتاكا مقداما . »

هذا النص يدل على أن العداء بين الدولتين الفاطمية والمرابطية ، لم يحل دون وجود بعض المتطوعين من كبار رجال المغاربة الذين شاركوا اخوانهم المصريين في جهاد الصليبيين .

وفي خلال القرن السادس الهجري أو الثاني عشر الميلادي ، تغير الوضع السياسي في الشرق والغرب الاسلامي ، ففي الغرب سقطت دولة المرابطين سنة ٥٤١ هـ / ١١٤٦ م وقامت على انقاضها في المغرب والأندلس دولة دينية مجاهدة أخرى وهى دولة الموحدين على يد مؤسسها المهدي أبو عبد الله محمد بن تومرت المصمودي وظلت عاصمتها مدينة مراكش كما كان الحال في عهد المرابطين .

أما في مصر ، فقد سقطت الخلافة الفاطمية بوفاة العاضد آخر خلفائها في يوم عاشوراء ١٠ محرم سنة ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م . فكان الدولة الفاطمية انقضت في اليوم الذي استشهد فيه الحسين ، وقامت على انقاضها دولة صلاح الدين الأيوبي التي كانت تابعة للخلافة العباسية ببغداد .

ويبدو أن الموحدين في المغرب والأندلس ، استاءوا من قيام الدولة الأيوبية لما ترتب عليها من ظهور شعار العباسيين من جديد في البلاد المصرية . ومن المعروف أن الموحدين لم يعترفوا بخلافة العباسيين كما فعل المرابطون من قبلهم ، بل أقاموا لدولتهم خلافة دينية خاصة وهى خلافة الموحدين التي حاولوا باسمها توحيد العالم الاسلامي ، وتطهيره من عيوبه ، وتخليصه من المستعمر الصليبي شرقا وغربا . لهذا كانوا يرون أن دار الخلافة الشرعية هى مدينة مراكش لا بغداد .

وليس من شك في أن الموحدين قد عبأوا كل دعائهم وأنصارهم وكتابهم للقيام بالدعاية اللازمة للخلافة الموحدية في العالم الاسلامي . ففي كتاب أخبار المهدي ابن تومرت للبيذق ، نجد بابا عن أصحاب المهدي المقيمين في مصر ، وقد بلغ عددهم واحدا وخمسين رجلا ، ذكر المؤلف اسماءهم واحدا واحدا ثم قال بأنهم كانوا

للمهدى بمثابة أعضائه وجسده ، سامعين لقوله ، مجيبين لأوامره ، مؤمنين بدعوته . وهذا الكلام يدل على أن المهدي بن تومرت كانت له جمعية من أنصاره ودعائه تعمل على نشر دعوته في مصر .

أما الرحالة الأندلسي ابن جبير الذي عاصر قيام دولة الموحدين وطاف بانحاء المشرق الاسلامي فقد وصف الحالة في تلك البلاد وقال بأن المصريين كانوا يترقبون مجيء الموحدين ، ويؤولون بعض الظواهر الطبيعية على أنها تعبير عن قرب مجيئهم لدرجة أن بعض فقهاءهم قد أعد خطبا مناسبة لالقائها بين يدي الخليفة الموحدي عند قدومه .

هذا ويقدم لنا ابن فرحون في كتابه الديباج المذهب ، دليلا آخر عن الفكرة التي كانت سائدة بين الناس حول قرب سيطرة الخلافة الموحدية على المشرق الاسلامي ، فيقول في ترجمة أبي الوليد القرطبي أنه قدم الى مصر هاربا من الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي لما ظهر على المغرب ، ثم خاف من استيلائه على مصر فقدم الحجاز ، فخاف أن يحج فدخل اليمن ، ثم خاف أن يظهر على اليمن ، فأراد أن يتوجه الى الهند ولكنه مات بزبيد .

واستمرت فكرة الوحدة الاسلامية مهيمنة على عقول خلفاء الموحدين ولا سيما في عهد الخليفة يوسف بن عبد المؤمن ، وولده يعقوب المنصور الذي تنسب اليه تصريحات تدل على رغبته في الرحلة الى المشرق وتطهيره من عيوبه .

كذلك عبر عن هذه الرغبة بوضوح شاعر الموحدين أبو العباس بن عبد السلام الجراوي في بعض أشعاره . فمن قوله يمدح الخليفة يوسف بن عبد المؤمن :

ستملك أرض مصر والعراقا وتجرى نحوك الأمم استباقا

وقوله في مدح الخليفة يعقوب المنصور :

سينظم السعد مصرا في ممالكه حتى يدوخ منها خيله حلبا
الى العراق الى أقصى الحجاز الى أقصى خراسان يتلو جيشه الرعبا
هو الذي كانت الدنيا تؤمله وكل عصر له ما زال مرتقبا

ولعله من المفيد في هذا الصدد أن نشير الى تلك الروايات الشعبية التي جعلت من خلفاء الموحدين في المغرب والأندلس رمزا للجهاد والتضحية وأن خلاص بيت المقدس سيتم على أيديهم . ومثال ذلك الرواية التي وردت على لسان أحد دعاة الموحدين في المشرق ويرويها المؤرخ الفاسي أبو الحسن علي بن القطان (ت ٦٢٨ هـ) في كتاب نظم الجمان في أخبار الزمان ، يقول :

« دخلت في أرض القدس رباطا يعمره رهبان الروم ، قرأيت فيه رخامة بيضاء قد نقش في سطحها الظاهر منها أحد عشر سطرا ، على كل سطر منها اسمان الا

السطر الأوسط فعليه اسم واحد وهو اسم الامام المهدي وحده ، وعلى السطر السابع اسم الخليفة الآخذ عنه في حياته المسمى عبد المؤمن بن علي القيسي . هذه الرواية السالفة تصور اسم كل من امام الموحدين واسم خليفته من بعده ، منقوشا في القدس المحتلة ، في وقت كانت فيه دولة الموحدين في بداية نشأتها في أقصى المغرب وبعيدة كل البعد عن القدس . فلا شك أنها تعبر عن الأمل المعقود على وصول الموحدين الى فلسطين لتخليص بيت المقدس من أيدي الصليبيين .

وهناك رواية أخرى في هذا الصدد يرويها المؤرخ الدمشقي شهاب الدين أبو شامة (ت ٦٦٥ هـ) في كتابه الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية ، (ج ٢ ص ٥٨) : « قال ابن طي : حدثني والدي عن أحد التجار قال : كنت بالموصل في سنة خمس وستين وخمسمائة فزرت الشيخ عمر الملا ، فدخل اليه رجل فقال : أيها الشيخ رأيت البارحة في المنام وكأني بأرض غريبة لا أعرفها وكأني بمملوءة بالخنازير ، وكأن رجلا في يده سيف وهو يقتل الخنازير والناس ينظرون اليه . فقلت لرجل : هذا عيسى بن مريم ؟ هذا المهدي ؟ قال لا فقلت : من هذا ؟ قال : هذا يوسف ، وما زادني على ذلك » . قال فتعجب الجماعة من هذه الرؤيا ، وقالوا انه سيقتل النصارى رجل يقال له يوسف . وحدثت الجماعة أنه يوسف بن عبد المؤمن صاحب المغرب . قال : ونسيت أنا هذه الواقعة ، فلما كانت سنة كسرة حطين ذكرناها ، فكان يوسف هو الملك الناصر يوسف صلاح الدين .

هذه القصة تبين بجلاء أن تفكير الناس في المشرق حول المخلص المنتظر لبيت المقدس كان متجها الى خليفة المغرب والأندلس في ذلك الوقت أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، ولم يفكروا في الملك الناصر يوسف صلاح لأنه كان في بداية ولايته على مصر ولم يكن اسمه قد اشتهر بعد في ذلك الوقت ! .

ويضيف أبو شامة رواية أخرى (ج ١ ص ١١٣) تدل على مدى تشوف الأندلسيين لعودة القدس الى الاسلام عند قوله : « وكان أبو الحكم برجان الأندلسي في تفسيره أخبر سنة ٥٢٢ هـ عن فتح القدس ، وكان عمر نور الدين حينئذ احدى عشرة سنة أى قبل سقوطها في يد صلاح الدين (٥٨٣ هـ) بنحو ستين سنة ، واستخرج ذلك من فاتحة سورة الروم « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » .

والواقع أن صلاح الدين الأيوبي قضى بعد توليه حكم مصر سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩ م) سنوات عديدة يعمل خلالها في صمت على تقوية جيشه وأسطوله ، وجمع كلمة المسلمين ، وتوحيد الممالك الاسلامية المتفرقة في الشرق الأدنى ، واستطاع أخير أن يكون جبهة عربية متحدة تمتد من برقة غربا الى الفرات شرقا ، ومن الموصل وحلب شمالا الى النوبة واليمن جنوبا . وقد شرح سياسته هذه في خطابه الذي أرسله الى الخليفة العباسي المستضيء يقول فيه « ولو أن أمور الحرب

تصلحها الشركة لما عز علينا أن يكون هناك كثير من المشاركين ، ولا أساءنا أن تكون الدنيا كثيرة المالكين وإنما أمور الحرب لا تحتل في التدبير الا الوحدة ، فإذا صح التدبير لم يحتل في اللقاء الا العدة » . ثم كانت الخطة المنطقية التالية لهذه الوحدة ، وهى الهجوم على المملكة الصليبية بفلسطين ، وانتصار حطين ، واسترداد بيت المقدس سنة ٥٨٣ هـ (١١٨٧ م) .

ومن الطريف أن بعض شعراء الأندلس شاركوا شعراء المشرق في مدح صلاح الدين عقب هذا الفتح القدس ، نذكر منهم الشاعر الحكيم أبا الفضل عبد المنعم بن عمر بن حسان الأندلسى الجيانى (الروضتين ج ٢ ص ١٠٣) . هذا ، ويفهم من كلام المؤرخين أن صلاح الدين ، خلال هذه المدة الطويلة التى قضاه فى توحيد كلمة المسلمين فى المشرق ، كان معنيا أيضا بشئون أهل المغرب والأندلس ، ومعرفة أحوال دولهم وملوكهم حتى انه كلف طبقة من الكتاب والمؤرخين بالتصنيف فى أخبار تلك البلاد ، فصنف له محمد بن أيوب الأنصارى سنة ٥٦٨ هـ كتابا فى أحوال المعتصم بن صمادح صاحب المرية ، وصنف له آخر كتابا فى شعراء المغرب والأندلس (ابن خلكان ج ٢ ص ٤٢٥) . كذلك حاول صلاح الدين - رغم تبعيته للخلافة العباسية - توثيق علاقته بالموحدين ، فأرسل سفيرا من قبله ، وهو الأمير عبد الرحمن بن منقذ ، الى خليفة المغرب يعقوب المنصور سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ م) . وقد بلغ من شدة اهتمامه بهذه السفارة أنه رسم لسفيره الى تلك البلاد خططا دقيقة يطلب اليه بموجبها التعرف على أوضاع أهلها وعاداتهم وأخلاقهم .

كذلك يستفاد من كلام المؤرخين أن أغراض هذه السفارة أحيطت بسرية تامة وغموض كبير ، فيروى ابن عذارى فى كتابه البيان المغرب (ج ٤ ص ١٤٢) :

« وفى شهر رجب سنة ٥٨٦ هـ وصل الى المنصور أمير المؤمنين ، مخاطبات السيد أبى زيد من افريقية والسيد أبى الحسن من بجاية ، بوصول ابن منقذ الى تلك البلاد ، وما قابله من المبرة وتوطئة المهاد ، والتعريف منهم بكتمانه لسبب وصوله ... فزوج السادات بالشكر على ما قابله به منهم من الاكرام ، وأن لا يبحث عنه بشئ من الاستفهام ... ثم استقر الرسول بمدينة فاس فأقام بها الى أن انقضت حركة المنصور فى الأندلس . فاستدعى الرسول المذكور ، فوصل اليه وقعد بين يديه ، وخلا به على اختصاص وانفراد ، فتلقى الجواب من المنصور مجملا ، واضحا على ما يوضحه له الوزراء مفسرا ومكملا ، وخرج الرسول من الحضرة بعد ذلك بخمسة أيام ولم يعلم به » .

أخذ المؤرخون بعد ذلك يعلقون على هذه السفارة بمختلف الآراء والتكهنات : فصاحب كتاب الاستبصار فى عجائب الامصار - الذى يظن أنه من كتاب المنصور - يعتقد أن هذه الزيارة لم تكن الا لاعلان الولاء والخضوع من جانب صلاح الدين الى الخليفة الموحدى ، على حين يذهب غيره من المؤرخين الى أن

الغرض من هذه السفارة هو رغبة صلاح الدين في تدخل الأساطيل الموحدية لوقف الامدادات الصليبية الى المشرق . وهنا يعود المؤرخون الى الاختلاف فيما بينهم ، فبعضهم مثل السلوى الناصري يقول ان المنصور أرسل فعلا جزءا من أساطيله الى الشرق للمشاركة في العمليات الحربية هناك ، بينما يقول البعض الآخر ان المنصور رفض أن يجيب صلاح الدين الى طلبه لأنه - أى صلاح الدين - لم يعترف بخلافة المنصور ولم يخاطبه بلقب أمير المؤمنين في الخطاب الذي أرسله اليه مع عبد الرحمن بن منقذ . وهذه المسألة تكون لها أهمية خاصة على أساس أن الاعتراف بالخلافة الموحدية معناه الاعتراف أيضا بصدق العقيدة الموحدية وبشرعية الدولة الموحدية .

وكيفما كان الأمر ، فان هذا الخلاف السياسى بين عاهلى المشرق والمغرب ، لم يحل دون تعاون شعبيهما في السراء والضراء كما هو الحال دائما في كل زمان ومكان .

فمن المعروف من كتب التراجم المختلفة أن عددا كبيرا من المغاربة (أى أهل المغرب والأندلس) ، قد ساهموا في الحروب الصليبية الى جانب اخوانهم المشاركة واستشهد منهم عدد كبير دفن في فلسطين . ويشير الرحالة المعاصر ابن جبير الى الضريبة الاضافية التى فرضها الصليبيون في الشام على التجار المغاربة دون سائر تجار المسلمين ، والسبب في ذلك يرجع الى أن طائفة من أنجاد المغاربة حاربوا مع السلطان نور الدين محمود زنكى ، واستولوا على أحد الحصون الصليبية بعد أن أبدوا شجاعة نادرة كانت مضربا للامثال ، فجازاهم الافرنج على ذلك بأن فرضوا على كل تاجر مغربى يمر بمستعمراتهم في الشام دينارا اضافيا دونا عن سائر تجار المسلمين كعقاب لهم على شجاعتهم . كذلك يشير ابن جبير الى اهتمام الملوك وأهل اليسار والخواتين من النساء في المشرق العربى بفداء الأسرى من المغاربة لبعدهم عن بلادهم . هذا الى جانب الأوقاف الكثيرة التى خصصت لمقيمين منهم في مصر والشام .

أما العماد الأصفهاني ، كاتب صلاح الدين ، فانه يشير الى شخصية مغربية جلية صاحبت صلاح الدين في جهاده للصليبيين ، وهى شخصية الأمير عبد العزيز ابن شداد بن تميم بن المعز ابن باديس الذى كان جده تميم بن المعز بن باديس الصنهاجى أحد ملوك الدولة الزيرية في افريقية (المغرب الأدنى) . ويضيف العماد أن هذا الأمير المغربى أخبره بأن صلاح الدين لما مرض مرضه الشديد سنة ٥٨٢ هـ نذر اذا شفى من مرضه بألا يقاتل من المسلمين أحدا ، وأن يكرس جهاده ضد الصليبيين ، وأنه اذا انتصر وظفر بالبرنس ارنساط صاحب الكرك Enaud de Chatillon تقرب الى الله باراقة دمه . فلما شفى صلاح الدين وتحقق له النصر على ارنساط وأسره في حطين ، بر بنذره فكان هذا هو السبب في اراقة دم البرنس ارناط . وهذه الرواية مهمة لأنها تختلف عن الرواية الأخرى الشائعة التى تقول بأن

سبب مقتل أرناط هو استيلاؤه على قافلة مصرية كبيرة كانت في طريقها الى دمشق ، فأقسم صلاح الدين بأن ينتقم منه وأن يقتله بيده .

وهكذا نرى مما تقدم أن هناك عددا كبيرا من أهل المغرب والأندلس قد جاهدوا الصليبيين في الشام بغية تخليص الأراضي المقدسة وغيرها من البلاد الشامية من أيديهم .

ومن الطريف أن المؤرخ الاربلى أبا العباس أحمد بن خلكان (ت ٦٨١ هـ) يشير في كتابه وفيات الأعيان (ج ٣ ص ٣٧٩ هـ) الى أن خليفة الموحدين يعقوب المنصور لم يمت بأرض المغرب ، وإنما مات في الشام بعد أن ترك ملكه وبلاده ورحل الى الأراضي المقدسة لجهاد الصليبيين . بل ويذهب ابن خلكان الى أن يعقوب المنصور مدفون في البقاع العزيزى ، أى في جنوب لبنان ، لانه من المعروف أن سهل البقاع كان في ذلك الوقت ينقسم اداريا الى البقاع البعلبكى في الشمال والبقاع العزيزى في الجنوب . يقول ابن خلكان : « ثم حكى لى جمع كثير بدمشق في شهر شوال سنة ٦٨٠ هـ أن بالقرب من المجلد (٢) البليدة التى من أعمال البقاع العزيزى ، قرية يقال لها حمارة والى جانبها مشهد يعرف بقبر الأمير يعقوب ملك المغرب ، وكل أهل تلك النواحي متفقون على ذلك ، وليس عندهم خلاف ، وهذا القبر بينه وبين المجلد مقدار فرسخين من جهتها القبلىة بغرب » .

لا شك أن هذه القصة السالفة لا تدخل الا في نطاق الأساطير الشعبية ، وقد كذبها جمهرة المؤرخين وعلى رأسهم الشريف الغرناطى (ق ٨ هـ) في كتابه رفع الحجب المستورة في محاسن المقصورة ج ٢ ص ١٥٥ حيث قال انها تخرس وأباطل . بل ان ابن خلكان نفسه رغم روايته السالفة عاد وقال ان يعقوب المنصور مات ودفن بالمغرب . وهذا هو الثابت المعروف . ولا يسعنا في تفسير هذه القصة الا أنها تعبير عن انطباعات شعبية لما كان يدور في خلد المسلمين من أمانى وآمال نحو اخراج الصليبيين من بلادنا شرقا وغربا على يد هذا المجاهد المغربى الكبير يعقوب المنصور الذى هزم الجيوش الاسبانية في موقعة الأرك Alarcos المشهورة بالأندلس سنة ٥٩١ هـ (١١٩٥ م) ولعل هذه المقبرة التى أشار اليها ابن خلكان ، كانت مقبرة للمجاهدين المغاربة الذين استشهدوا في الحروب الصليبية بالشام ثم أطلق عليها اسم يعقوب كرمز تذكارى باعتباره امام المجاهدين المغاربة .

(٢) المجلد اسم عدة أمكنة في سوريا ولبنان وفلسطين . وواضح من النص أن المجلد هنا بليدة في البقاع العزيزى أى في جنوب لبنان وأن قبر الملك يعقوب في جنوبها الغربى بمقدار فرسخين أى ستة أميال . ولعله نفس المكان الذى يقع فيه المشهد اليعقوبى والذى حدده أبو شامة بمسيرة نصف يوم شمالى صفد وطبرية .

بقى أن نشير من باب المقارنة في هذا الصدد الى حقيقة هامة تتعلق بمزار ديني قديم للنبي يعقوب ، بين دمشق والساحل ، عرف باسم المشهد اليعقوبي أو بيت الأحزان . وسمى بهذا الاسم الأخير لأنهم زعموا أنه كان مسكن يعقوب عليه السلام أيام فراقه لابنه يوسف عليه السلام (معجم البلدان ج ١ ص ٥١٩) وقد ذكره المؤرخ الدمشقي أبو شامة (الروضتين ج ٢ ص ٦ ، ١١) في سياق حديثه عن الحصن الذي بناه الصليبيون في بيت الأحزان ، وكيف استطاع الملك الناصر يوسف صلاح الدين الأيوبي في سنة ٥٧٥ هـ هدم ذلك الحصن وأسر من فيه ، وعندئذ « عاد المشهد اليعقوبي كما كان مزورا ، وبتكبير المسلمين وصلاتهم معمورا » . وقد هنأه الشعراء على هذا النصر مثل قول الشاعر أبي الحسن على الساعاتي الدمشقي :

أيسكن أوطان النبيين عصابة تمين لدى أيمانها وهي تحلف ؟
نصحتكم ، والنصح في الدين واجب ذروا بيت يعقوب فقد جاء يوسف !

والآن ، وبعد عرض هذه الروايات السالفة - يحق لنا أن نتساءل عما اذا كان هناك التباس وقع لابن خلكان وأهل دمشق نتيجة لغشابه في الأسماء بين يعقوب النبي ، ويعقوب الملك . أم أنه تعبير شعبي عن روح المحبة والتقدير التي يكتبها المشاركة نحو اخوانهم المغاربة الذين ضحوا بأنفسهم وأوطانهم وأهاليهم وأموالهم في سبيل الدفاع عن الأراضي المقدسة والجهاد في سبيل الله ، فاستحقوا وضعهم في مرتبة النبيين والصديقين والشهداء ؟ .

وكيفما كان الأمر ، فإن شهرة المغاربة لم تقتصر على جهادهم البري ، بل ذاعت وانتشرت في المشرق عن جهادهم البحري بصفة خاصة ، نظرا لمهارتهم في قيادة السفن ، وخبرتهم في فنون الملاحة والقتال البحري . ولهذا عرفوا بفرسان البحر منذ وقت مبكر ، واستعان بهم الفاطميون والأيوبيون والمماليك والعثمانيون في ادارة أساطيلهم البحرية .

فالرحالة ابن جبير ينص على أن الحملات التي قادها أمير البحر حسام الدين لؤلؤ ضد الصليبيين في البحر الأحمر على عهد صلاح الدين الأيوبي ، كانت تضم عددا كبيرا من أتجاد المغاربة البحريين .

كذلك يشير العماد الأصفهاني الى أن وحدات الأسطول المصري التي هاجمت أساطيل الصليبيين في مدينة صور أيام صلاح الدين ، كانت بقيادة قسائد مغربي يدعى عبد السلام المغربي .

هذا ، بالاضافة الى رواية المؤرخ المغربي السلوى الناصري السالفة الذكر التي تقول بأن يعقوب المنصور أرسل الى صلاح الدين مائة وثمانين سفينة حربية لمنع سفن الصليبيين من سواحل الشام . وبعد وفاة صلاح الدين استمرت الدولة

الأيوبية في سياسة استخدام المغاربة في أساطيلهم ، وقد لاحظ ذلك المؤرخ الأندلسي ابن سعيد المغربي (ت ٦٨٥ هـ) حينما زار مصر في ذلك الوقت ، أى في النصف الأول من القرن السابع الهجرى (١٣ م) فذكر أن الحكومة المصرية لجأت الى تجنيد المغاربة المقيمين في مصر للعمل في الأسطول استنادا الى الفكرة الشائعة في المشرق عن اختصاصهم بهذا العمل لمعرفةهم بمعاملة الحرب والبحر . (المرقى : نفع الطيب ج ٣ ص ١١١) .

ولما قامت دولة المماليك على أنقاض دولة أسانذتهم الأيوبيين في مصر والشام سنة ٦٤٨ هـ / ١٢٥٠ م ، داهم الشرق العربى الغزو المغولى الجارف واستولى على بغداد وقضى على الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م . وقد نتج عن سقوط بغداد آثار عديدة في الحياة المصرية . إذ لم تلبث القاهرة بعد احياء الخلافة العباسية فيها وانتقال العلماء والعرفاء وأهل الحرف والصناعات اليها ، أن حلت محل بغداد في مركز الزعامة الروحية والفكرية والقيادة السياسية في العالم الاسلامى . ولما كانت القاهرة - بحكم وضعها الجغرافى - أقرب من بغداد الى أوروبا ، فقد ساعد ذلك على اقتراب اسبانيا من العالم العربى والحضارة الشرقية .

وقد واكب ذلك انتصار المماليك لأول مرة على المغول في موقعة عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م) وايقاف الزحف المغولى الخاطف على مصر والشام . ويذهب بعض المؤرخين الأوربيين (مجموعة كمبردج في تاريخ العصور الوسطى ج ٤ ص ٦٢٨ ، ٦٤٢) الى أن هذه الموقعة لم تنقذ مصر والشام فحسب بل انقذت أوروبا أيضا من ذلك الخطر المغولى الذى لم يكن في استطاعة أحد من ملوك أوروبا دفعة في ذلك الوقت . وعلى الرغم من أننا لا نستطيع التكهّن بمشروع غزو المغول لأوروبا ، الا أنه من المعروف أن طريق المغرب العربى أو شمال افريقيا هو الطريق الطبيعى المعروف لدى الغزاة والفاثحين الذين غزوا أوروبا من الجنوب منذ أيام هانيبال وموسى بن نصير وطارق بن زياد قديما الى أيام موننجمرى في الحرب العالمية الثانية حديثا .

ولا شك أن السياسة الاسبانية قد أدركت أهمية هذا النصر بدليل أنها أخذت تتجه نحو اقامة علاقات ودية مع مصر أكثر من أى وقت مضى . وكانت اسبانيا في ذلك الوقت ، أى في القرن السابع الهجرى (١٣ م) ، مقسمة الى عدة ممالك مستقلة مثل مملكة أراجون شرقا ، وقشتالة والبرتغال غربا ، ومملكة غرناطة الاسلامية جنوبا .

فتروى المصادر الاسبانية أن ملك قشتالة الفونسو العاشر الملقب بالعالم أو الحكيم El Sabio ، أرسل الى سلطان مصر الظاهر بيبرس البندقدارى - وتسميه Aivandexaver - هدية من الخيول العربية الأصيلة ، وذلك في سنة ١٢٦١ م (٦٥٩ هـ) . وقد رد عليه بيبرس بهدية مماثلة من بينها زرافة وسن

فيل ، وتمساح محنط لا يزال الى اليوم معلقا في مدخل الباب الشرقي لكتدرائية اشبيلية Puerta del Lagarto المطل على صحن البرتقال Patio de los Naranjos وتضيف الرواية أن السلطان بيبرس طلب الزواج من ابنة الملك الاسباني ولكن طلبه لم يتحقق .

واستمر تبادل الرسل والهدايا بين ملوك قشتالة وسلاطين الممالك في مصر طوال القرن السابع الهجري فالمقريري يشير الى السفارات التي أرسلها الملك الفونسو العاشر (العالم) الى كل من الملك السعيد بن بيبرس سنة ٦٧٦ هـ ، والى الملك المنصور قلاوون الذي حكم بعده سنة ٦٨١ هـ . كذلك يعطينا القلقشندي نص المعاهدة الدفاعية التي أبرمت بين الملك الأشرف خليل بن قلاوون وبين سفراء قشتالة والبرتغال وأراجون سنة ٦٩٢ هـ وهناك أيضا المعاهدة الدفاعية التي أبرمها السلطان الناصر محمد بن قلاوون مع ملك قشتالة فرناندو الرابع سنة ٦٩٩ هـ . وقد أورد نص هذه المعاهدة الأركون ولينارس في كتابهما « الوثائق العربية في الأرشيف الملكي الأراجوني » Archivo de la Corona de Aragón

أما عن العلاقات الودية التي كانت تربط مصر بمملكة أراجون ، فتشهد بها مجموعة الوثائق والرسائل المتبادلة بين ملوك الدولتين خلال القرنين السابع والثامن الهجريين (١٣ ، ١٤ م) وهي لا تزال محفوظة في الأرشيف الملكي الأراجوني بمدينة برشلونة .

ويلاحظ أن الموضع الجغرافي لهذه المملكة الأراجونية في شمال شرق اسبانيا ، قد جعل سياستها تتجه نحو دول البحر المتوسط . لهذا كان ملوك أراجون يعتبرون أنفسهم حماة لمصالح المسيحيين في مصر والشام . وكانت هذه المصالح اما دينية مثل تأمين الحجاج الى بيت المقدس ، واطلاق سراح الأسرى ، واما تجارية تتعلق بتأمين التجار المسيحيين على أنفسهم وأموالهم أثناء اقامتهم بالثغور المصرية . فالسفارات التي تبودلت بين ملوك أراجون مثل خايمي الثاني وابنه الفونسو الرابع ، وبين السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، كلها تدور حول هذه الأغراض السابقة . وتشير بعض هذه الرسائل الى أن ملك أراجون الفونسو الرابع طلب من السلطان الناصر محمد نقل رفات الشهيدة العذراء القديسة بربارة Santa Bárbara الى الكنيسة التي أعدت لها في أراجون ، فأجابها الناصر محمد الى طلبه في مقابل صفقة تجارية رابحة .

أما عن علاقات مصر السياسية بمملكة غرناطة الاسلامية ، فكانت علاقة وطيدة ، اذ ان ملوك غرناطة بنو نصر أو بنو الأحمر يأملون من سلاطين الممالك في مصر تأييد مملكتهم الصغيرة ومساعدتها سياسيا وحربيا ضد اطماع الممالك الاسبانية المحيطة بها . ولقد أورد كل من القلقشندي وابن خلدون وابن الخطيب بعض الرسائل الرسمية الودية التي تبودلت بين ملوك غرناطة وسلاطين مصر وحجابها أمثال يلغا الخاصكي ، والمنصور بن أحمد بن قلاوون والأشرف شعبان

وغيرهم . كما وصفت هذه الرسائل الهدايا التي تبودلت بينهم ، وكذلك الأدوية التي طلبها بعض ملوك غرناطة من مصر .

وكثيرا ما لقيت هذه العلاقات الودية تجاوبا عمليا بين البلدين مصر والأندلس رغم بعد المسافات بينهما . ويتجلى ذلك بوضوح عقب الغارة البحرية الغادرة التي شنّها ملك قبرص بطرس لوزجنان على مدينة الاسكندرية المحرم سنة ٧٦٧ هـ (١٣٦٥ م) وعاث فيها قتلا ونهباً وتخريباً أسبوعاً كاملاً ثم انسحب منها بسفنه كاللصوص والقراصنة دون أن يحقق هدفه الصليبي الذي جاء من أجله وهو الوصول الى بيت المقدس .

أثارت هذه الغارة الوحشية على السكان الأمنين في الاسكندرية موجة من السخط والغضب في أنحاء العالم الاسلامي ولا سيما في بلاد المغرب والأندلس التي كانت صلتها بالاسكندرية وثيقة قوية : ففي الأندلس لم يجد المسلمون وسيلة للتعبير عن سخطهم سوى الاغارة على جيرانهم الاسبان في مدينة جيان Jaén التابعة لملك قشتالة ، رغم المعاهدات المبرمة بينهما . ففي الرسالة التي كتبها وزير غرناطة لسان الدين بن الخطيب على لسان سلطانه محمد الخامس الغني بالله ، الى سلطان بنى مرين بفاس ، حول أحداث هذه الحملة ، نجد وصفا صريحا لدوافعها بقوله :

«فنوننا أن نرفع بها هضم جانب الاسكندرية ، ونقوم بفرض الكفاية المرضية، فاستدعينا الى الجهاد ، من أولى الجلال في المحرم سنة ٧٦٨ هـ ... ونادى منادى الحمية : يا لثارات أهل الاسكندرية ! يا لثارات أهل الاسكندرية ! » لا شك أن هذه الصيحة الجميلة التي كانت شعار الأندلسيين في هجومهم على جيان تعبر عن موجة الغضب التي أثارتها بالأندلس غارة القبارصة على الاسكندرية ، كما أنها تحمل في طياتها معانى الأخوة والتضامن بين شعبى مصر والأندلس مهما بعدت بينهما المسافات .

ويسوق لنا المؤرخ السكندري المعاصر محمد بن قاسم النويرى في كتابه الامام بما قضت به الاحكام المقضية في وقعة الاسكندرية (٣) ، قصة طريفة في هذا الصدد ، وهى أن رجلا من أهل بلدة مليج (٤) ، كان قد دخل الاسكندرية

(٣) طبع هذا الكتاب في سبعة أجزاء بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيد أباد بالدكن في الهند سنة ١٩٦٨ . ويلاحظ أن مؤلف هذا الكتاب محمد بن قاسم النويرى السكندري شخص آخر غير شهاب الدين أحمد النويرى صاحب كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب ، الذى عاش قبله بنحو قرن تقريبا (توفى سنة ٧٢٢ هـ / ١٣٣٢ م) وكلاهما على كل حال ينسب الى بلدة نويرة بنواحي الفيوم بمصر الوسطى ، وان كان مؤرخنا النويرى السكندري ينحدر من أصل أندلسى مألقي حسبما جاء في كتاب الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ج ٤ ص ١٤٢ .

(٤) مليج بلدة في محافظة المنوفية بمصر ، وبها مسجد سيدى على المليجى .

يتسوق منها لدكانه التي ببلده على جارى عادته ، فصادف بها وقعة القبرصى حين ظفر بها فأسر بجملة من أسر أهلها ، ووقع في سهم رجل من نصارى اسبانيا ، وانتقل معه الى مدينة جيان فلما ظفر السلطان ابن الأحمر (محمد الخامس الغنى بالله) بها ، كان في جملة من أسره منها . قال الأسير المليجي : لما وقفت بين يدي سلطان غرناطة أبى عبد الله محمد بن الأحمر ، قلت له مستغيثا : « أيها الملك المنصور ، انتى رجل مسلم من ذرية المسلمين ، ولم أكن نصرانيا ولا آبائى ولا أجدادى نصارى » . قال : ومن أين أنت ؟ قلت : أنا من بلدة يقال لها مليج من أرض مصر بين القاهرة والاسكندرية دخلت الاسكندرية ابتضع منها على جارى عادتي بدكاني التي هي ببلدتي ، فصادفت وقعة القبرصى بها فذهبت وأسرت ، فأنت بى النصارى الى هذه الأرض ، واستوفيت ما كتب على ، وقد خلصنى الله تعالى من الأسر على يديك بما فتح الله عليك ، وقد حصلت بين يديك ، وأنا الآن في جملة أسراك وأنا مسلم مثلك ، أقرأ ما تيسر من القرآن ، وأصلى على سيد الأنبياء محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هشام سيد ولد عدنان . ثم تشاهدت وقرأت سورة من القرآن ، فعلم أنى من المسلمين لا من النصارى الكافرين . ثم قال لى : « ووقعة الاسكندرية صحيحة كما قيل ؟ » قلت له : ظفر بها صاحب قبرص ، نهبها وأسر منها ، وأنا من جملة تلك الأسارى . ثم اخبرته بخبر ظفره بها ، وفرار أهلها منها حتى تسلمها الملعون منهم في يوم واحد ، وهو يوم الجمعة في أواخر المحرم سنة ٧٦٧ هـ . فقال السلطان عند ذلك : « لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، انا لله وانا اليه راجعون ، لقد هتكنا أهل الاسكندرية بين النصارى ، أتاهم كلب من كلاب الجزر فل عددهم ، ونهب بلدهم ، ولا أخذ لهم بثأر فاه آه ! ، لو كنا بالقرب من قبرص ، لكانت قبرص أكلة رجل من أهل الأندلس » . قال الأسير المليجي : ثم ان السلطان أحسن الى وأطلق سبيلي ، ولى الآن نحو سنة أقطع السهل والوعر الى أن وصلت الى الاسكندرية صحبة الركب المغربى ، وها أنا سائر الى بلدى مليج . ويضيف النويرى أن بعض الأندلسيين القادمين في الركب المغربى بسبب الحج ، أخبروه بأن ملك قشتالة أرسل الى سلطان غرناطة يطلب منه الصلح بعد أن داخله الرعب بسبب تخريبه لمداينه . فقال السلطان لرسوله : هو يريد أن يصلحنى بينما تمضى النصارى الى سواحل المسلمين بأرض مصر يقاتلونهم ! ؟ لا كان ذلك أبدا حتى ترد أموال الاسكندرية اليها مع أسراها ، ويأتينى كتاب صاحب مصر بأنكم اصطلحتم معه لأنه خادم الحرمين الشريفين وأنا خادمه بسبب ذلك . وحينئذ أصالح صاحبك القند (أى الكونت) والا فالسيف بينى وبينه حتى أملك اشبيلية وقرطبة وطليطله وأعيدها للمسلمين كما كانت لهم . « فلما بلغ القند مقالته قصر لسانه على رد جوابه » .

أما في مصر والشام ، فقد تجلى الغضب على شكل اجراءات سريعة أهمها جمع الأموال واعداد الأساطيل والأسلحة . وهنا يشير النويرى الى أن أعدادا

كبيرة من رجال البحر المغاربة قيدوا أسماءهم بأجر معلوم للعمل في هذه الأساطيل . ويبدو أن الجالية المغربية في مدينة الاسكندرية كانت كبيرة بدليل أن الكاتب المعاصر جيوم دى ماشو Guillaume de Machaut الذى اشترك في حملة بطرس لوزجنان على الاسكندرية ، ذكر في كتابه الذى ألفه بالشعر (تسعة آلاف بيت) بعنوان : الاستيلاء على الاسكندرية La Prise D'Alexandrie (نشر في جنيف ١٨٧٧) ، أن المغاربة كانت لهم جالية كبيرة في الاسكندرية تقدر بنحو عشرين ألف مغربى . وهذا الرقم قد يكون مبالغاً فيه ، ولكن ينبغى أن نعرف أن الاسكندرية كانت على صلة وثيقة بالمغرب حتى عرفت بباب المغرب . وقد سبق للرحالة ابن جبير أن أشار الى أن عدد الفقراء فقط من المغاربة في المدينة بلغ أكثر من ألف شخص يتقاضون جوامك من الحكومة المصرية ، وهذا يدل على كثرة عدد المغاربة بالاسكندرية . ويعطينا النويرى خبراً طريفاً بصدد هذا الاستعداد الحربى ، وهو أن مجاهداً مغربياً عرض على أمير الاسكندرية سيف الدين الاكز ، سلاحاً جديداً عبارة عن قدور صغيرة من الفخار ضيقة الأفهام مملوءة جيرا ناعماً مطفياً بالبول . ويطلق عليها القدور الكفيات لأن الواحدة منها مليء الكف وفى حجم الرمانة (Grenade) ، مسدودة الفم الضيق بمشاقة (فتيلة) أى مثل القنبلة اليدوية الآن . ثم حكى له قصة استعمال هذا السلاح ومدى تأثيره على العدو فقال : « بينما كنا مسافرين في البحر المالح (أى البحر المتوسط) بين سفاقس وطرابلس ، صادفنا مركب للفرنجة فيه مقاتلة وتجار . فلما رأونا قصدونا ، فلما قربوا منا ، ألقوا الكلايب بمركبنا . وكانوا بأجمعهم عليهم سراويل من الحديد . وكنا قبل تكليبيهم لمركبنا نرمى عليهم بالسهم ، فلا تؤثر فيهم ، فلما تكلمت المركبان وصار الجنب ملتصقاً بالجنب ، قفز من مركبنا رجال حصلوا بمركبهم فصاروا يضربونهم فلا يؤثر فيهم . وكنت قد أعددت بمركبنا هذه القدور الكفيات فأمرت من بمركبنا من أصحابنا أن يرموا الفرنج بها . وكانت الواحدة منها مليء الكف ، فصار كل واحد يتناول واحدة ويرمى عليهم فتصكهم فيصعد الجير بعد انكسارها في وجوههم ويدخل في أعينهم ويصعد في خياشيمهم ، ويفسد أنفاسهم ويعمى أبصارهم ، وصار المسلمون يلقونهم في البحر فيغوص الى قعر البحر لثقل ما عليه من الحديد ... فرمينا منهم نحو ستين علجاً ، وهربت بقيتهم نزلوا في بطن المركب ، فعمدنا الى باب بطنها سدناها عليهم وسمرناهم بالمسامير . وطلعننا من مركبهم الى مركبنا ثلاثين تاجراً مسلمين ، وعشرين مملوكاً ، وخمس عشرة جارية ، كانت الفرنج أسرته . ثم أخذنا ما كانوا أخذوه لهم من حرير وبسط وقوت ، وأخذنا ما كان للفرنج من الأثاث وقلاع مركبهم ، وعمدنا الى بئر مركبهم خسفناها ثم مضينا الى مركبنا سالمين ، فغمر مركب الفرنج بالماء من ذلك الخسف الذى خسفناه بها فامتألت بالماء وغرقت » . قال : فلما رآها الأمير الاكز ، أعجبه مآها واستحسنها وأمر القرموسى (أى

الخزاف أو الفخاري) أن يصنع مثلها عدة كثيرة ، فعملوا عشرة آلاف واحدة ملئت جيـرا ناعما مطفيا بالبول ، ورفعت بقصر السلاح بالمدينة حاصلا لوقتها المحتاج اليها . وعملوا أيضا من القدور الكبار كثيرا صارت حاصلا لرمى المجانيق بما يعمل فيها من المكائد المضرّة للفرنـج » .

ويفرد النويري بعد ذلك الصفحات الطوال في وصف الأعمال البطولية التي قام بها ضد الصليبيين في البحر المتوسط ، قائد الأسطول المصري ، ورئيس دار الصناعة بالاسكندرية ، الرايس ابراهيم التـازي المغربي . وعلل النويري هذه الانتصارات الى تلك القيادة المغربية بقوله : « والفرنـج لا يقهرهم سوى المغاربة وذلك لمخالطتهم لهم بجزيرة الأندلس ، فيعرفون طرق حربهم وطعنهم وضربهم في بر وبحر » .

وكان من المستحيل على دولة المماليك في مصر والشام أن تصبر على اعتداءات القبارصة ، ولا تنتقم لشهداء الاسكندرية . وقد جاءت الفرصة المناسبة على يد السلطان الأشرف برسباي الذي تمكنت اساطيله وجيوشه من الاستيلاء على جزيرة قبرص وأسر ملكها جانوس لوزجنان سنة ٨٢٦ هـ (١٤٢٦م) وهكذا انتقمت مصر لنفسها من هذه الجزيرة ، وكان انتقاما رائعا ولو بعد حين . على أن دولة المماليك وإن كانت قد نجحت في القضاء على نشاط القبارصة ، إلا أنها لم تلبث أن أضطدمت بقوى أخرى جديدة مثل قوة الأتراك العثمانيين في البحر المتوسط ، وقوة البرتغاليين في البحر الأحمر والمحيط الهندي . فصارت بذلك محاصرة بين هذين الخطرين .

وفي ذلك الوقت أيضا - أي في القرن التاسع الهجري أو الخامس عشر الميلادي - تحالفت مملكتا قشتالة وأراجون ضد مملكة غرناطة الاسلامية في اسبانيا . وتوج هذا التحالف بزواج فرناندو ملك أراجون بازابيلا ملكة قشتالة . وكان هذا الاتحاد معناه انتهاء مملكة غرناطة . لأن السر في بقاء هذه المملكة الاسلامية الصغيرة مدة قرنين ونصف من الزمان ، كان يرجع الى حد كبير الى استغلالها للعداء الذي كان قائما بين هاتين القوتين . وإذا فإن هذا الاتحاد الأخير بينهما قضى على كل أمل في بقاء مملكة غرناطة . وأمام هذه الأخطار اتجهت غرناطة الى مصر تلتمس معونتها . ونذكر على سبيل المثال السفارة التي أوفدها سلطان غرناطة محمد بن يوسف الأيسر الى سلطان مصر الظاهر جقمق سنة ٨٤٤ هـ (١٤٤٠ م) . وكذلك سفارة الفقيه الأندلسي أبي علي محمد بن الأزرق الذي حاول أن يستنهض عزائم السلطان الأشرف قايتباي (٨ ١٤٦ - ١٤٩٥ م) لنجدة الأندلس .

والواقع ان مصر لم يكن في مقدورها القيام بعمل عسكري في اسبانيا ، « وعذرها في ذلك واضح ، كما يقول أحد المؤرخين المعاصرين ، لحيلولة البحر مع

بعد المسافة والاحتياج لكثرة المراكب ، ولم يكن ملوك مصر عناية بأمر الشحنه لأنهم أصحاب خيل ، فقوتهم برية وليست بحرية » .
ولكن على الرغم من ذلك ، حاول السلطان الأشرف قايتباي انقاذ غرناطة عن طريق الضغط الدبلوماسى . فارسل فى سنة ١٤٨٩ م سفارة الى الملكين الكاثوليكين ، يهدد فيها باضطهاد المسيحيين فى الشرق ان لم يكف عن مهاجمة غرناطة . غير أن هذه المحاولة بساءت بالفشل وسقطت غرناطة سنة ١٤٩٢ م (٨٩٧ هـ) .

وحزص الملكان الكاثوليكيان بعد ذلك على ارسال سفارة الى سلطان مصر قنصوه الغورى سنة ١٥٠١ م (لا زالة) التوتر السياسى الذى نجم عن سقوط غرناطة . ويقال ان السفير الاسبانى ويدعى بدرو مارتير *Pedro Mártir* استطاع أن يسترضى سادطان مصر بعد أن قدم الضمانات الكافية بحماية الرعايا المسلمين فى اسبانيا واحترام عقيدتهم . وسواء أكان سلطان مصر راضيا أم كارهها فان دولة الممالك كانت هى الأخرى فى أواخر أيامها ، وانتهت على أيدي العثمانيين سنة ١٥١٧ م .

والجدير بالذكر أن الأحداث المتعلقة بنهاية الحكم الاسلامى فى اسبانيا ، والحكم المملوكى فى مصر والشام ، قد اقترنت بأخبار اختراع الطباعة واكتشاف أمريكا ، فكان ذلك ايذانا ببداية عصر جديد .

دكتور أحمد مختار العبادى

كتاب التواريخ لباولوس أوروسيوس

وترجمته الأندلسية

من الأمور التي استرعت أنظار الباحثين - شرقيين وغربيين - في السنوات الأخيرة ، ما تميزت به الأندلس من خصوصية معينة ، داخل الأطوار العام للحضارة الإسلامية . فقد افترق مسار هذه الحضارة في الأندلس عن مسارها في أقطار إسلامية أخرى غير الأندلس (١) .

ولا شك أن التراث الثقافي الذي وقف عليه المسلمون بعد قدومهم الى شبه الجزيرة ، قد لعب دورا وافرا في طبع الحضارة الإسلامية بطابع خاص ، من مظاهره أن دخلت اللغة العربية - والعامة الأندلسية - بعض الألفاظ اللاتينية (أو الرومانشية) (٢) كما دخلت الشعر العربي بعض التأثيرات المسيحية والايبيرية القديمة ، نقف على نماذج منها في شعر ابن دراج (ت ٤٢١ هـ) وابن شهيد (ت ٤٢٦) وابن زيدون (ت ٤٦٣) ، كما نقف عليها أيضا في شعر الموشحات والأزجال .

ننتقل الآن الى موضوع هذا البحث ، وهو كاتب التواريخ لباولوس أوروسيوس وترجمته الأندلسية .

- ١ -

في مطالع القرن الخامس الميلادي كانت خيل الجرمان تدك أركان الامبراطورية الرومانية في الغرب ، وفي سنة ٤١٠ م اقتحم القوط يقودهم ألاك

(١) راجع في هذا الشأن الباب التمهيدى من أطروحتنا لدرجة الماجستير ، المولودون في التاريخ الأندلسى منذ الفتح العربى حتى نهاية عصر الامارة (غير منشورة) جامعة القاهرة ، كلية الآداب ١٩٧٨ ص ٢١-٤٧ ، أحمد مختار العبادى : الإسلام في أرض الأندلس ، أثر البيئة الأوروبية . عالم الفكر م ١٠ ع ٢ ، ١٩٧٩ ص ٣٤٣-٣٩٤

(٢) توجد تفصيلات عديدة عن هذا التأثير في :
Dozy, R: Supplément aux dictionnaires Arabes. Deuxième Édition. E. J. Brill 1927, Simonet, Francisco Javier: Glosario de voces Ibéricas y latinas usadas entre los Mozárabes. Madrid, establecimiento tipográfico de fortanet, 1888.

Alaricus قصبة هذه الامبراطورية ، ومع أنهم فارقوها بعد قليل ، بل صاروا حلفاء للرومان ومعاهدين Foederati ، الا أن ما أقدموا عليه من تخريب لروما ، كان له أثره الفادح عند المعاصرين ، فلم يكن يتصور أحد مصيراً مثل ذلك لمدينة رومولوس وقيصر وأغسطس وقسطنطين .

انصرف عدد من الوثنيين - وكانوا غالب سكان الامبراطورية - فنسبوا الى المسيحية مسئوليتها عما جرى من نكبات لهذه الامبراطورية في عهدها الأخير (٣) مما أثار حفيظة أحد أختبار الكنيسة ورجالها المرموقين ، وهو القديس أوغسطين Agustinus (٤) فوضع كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei حوالى سنة ٤١٥ (أو ٤١٦ م) يفند فيه هذا الزعم . وحين وفد عليه في مستقره بتونس قسيس اسباني يدعى أوروسيوس Paulus Orosius عهد اليه أستاذه بوضع كتاب في التاريخ ، يوضح فيه ما صادفه الانسان من نكبات على مر العصور ومن أحداث جسام ، لا شأن للمسيحية بها ، انما هي نشأت لأسباب خارجة عنها . دعى الكتاب الذى ألفه أوروسيوس (٥) « بكتب التواريخ السبعة في الرد على الوثنيين » « Historiarum adversum paganos libri septem » تناول فيه تاريخ الانسانية منذ آدم عليه السلام حتى سنة ٤١٦ م ، وهى السنة التى التقى فيها بأستاذه .

يستمد كتاب أوروسيوس أهميته من كونه مصدراً لتاريخ الامبراطورية الرومانية في مرحلتها المتأخرة ، شأنه في ذلك شأن كتب يوسيبوس (٦) Eusebius (ت ٣٤٠ م) وإيرونيموس Hieronymus (٧) وهو القديس جيروم (ت ٤٢٠ م) ويوتروبيوس Eutropius (ت حوالى ٣٧٠ م) ، كما يستمد أهميته أيضاً من النقول التى وردت فيه عن مؤرخين ضاعت كتبهم بعد ذلك ، ولا أدل على أهمية كتاب أوروسيوس ، من أن وصلتنا نحو مائتى نسخة منه .

(٣) استمر هذا الاعتقاد فترة طويلة ، وكان منطلقاً لادورد جيون E. Gibbon في كتابه الشهير عن اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها Decline and fall of the Roman Empire (٤) عرف عند أهل الاندلس باغشتين وأقشتين ، وذاعت كتبه عندهم ، وترجم بعضها الى العربية ، وفي النص اللاتينى للتقويم القرطبي ، كان النصارى يحتفلون بعيدة في ٢٨ أغسطس . انظر : Le calendrier de cordue. Publice par: Dozy. Leyde 1873, p. 82 ويلقبه الامام القرطبي - صاحب التفسير - بزعيم القسيسين ويقول « ان النصارى معولون على معرفته مقلدون له في قومه وقعدته » الاعلام بما في دين النصارى من الفساد والاهام . تحقيق أحمد حجازى السقا . القاهرة ، دار التراث العربى ١٩٨٠ ج ١ ص ١٤٣

(٥) توجد ترجمة مختصرة له في معجم اكسفورد الكلاسيكى Oxford classical Dictionary. 1949, p. 627 ولا نقف على ترجمة له في معجم التاريخ الاسباني Diccionario de Historia de España. Revista de Occidente, Madrid 1952.

(٦) عرف عند العرب بأوسابيوس القيسراني .

(٧) عرف عند العرب ببيرونم الترجمان .

نشرت تواريخ أوريوسوس في عصرنا الحديث عدة مرات ، والنشرة النقدية المعتمدة هي التي قام عليها تسانجما يستر Carl Zangemeister في سنة ١٨٨٢ ، ضمن مجموعه Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum v. V وترجمه الى الانجليزية I. W. Raymond ونشرته جامعة كولومبيا في سنة ١٩٣٦

- ٢ -

بلغت الحضارة الاسلامية في الاندلس أوجها في القرنين الرابع والخامس الهجريين ، أى في عصر الخلافة الأموية وعصر الطوائف ، وإلى جانب ما أبدعه الأندلسيون في مجالات شتى ، فقد تمت ترجمة كتاب أوريوسوس الى اللغة العربية ونقل عنه عدد من مؤرخي الاندلس وجغرافيينه ، ومنهم ابن جلد (ت بعد ٣٨٤ هـ) والبكري (ت ٤٨٧ هـ) والحميري (ت أواخر القرن الثامن هـ) وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) ، بل نقل عنه أيضا مؤرخ مسلم غير أندلسي هو المقرئ (ت ٨٤٥ هـ) .

والمشاهد أن شهرة أوريوسوس عند المسلمين ، جعلت بعضهم ينقلون أخباراً عن غيره من المؤرخين القدامى ، ثم يضيفون هذه الأخبار اليه (٨) .

ورغمما عن شهرة أوريوسوس هذه ، فلم يصل اليها من ترجمته العربية سوى نسخة واحدة محفوظة في مكتبة جامعة كولومبيا بنيويورك تحت رقم X.893.712. H. قام على نشرها في سنة ١٩٨٢ الأستاذ عبد الرحمن بدوي (٩) .

بمراجعة هذه النشرة نجد أنها تفتقر عن الأصل اللاتيني ، باختصارها في بعض المواضع أو حذف فقرات كاملة ، أو اضافة أخبار من مصادر أخرى ، لا يشير المترجم اليها ، وتبلغ في جملتها نحو ثلث حجم الكتاب . والأهم من ذلك أن المترجم أكمل تاريخ أوريوسوس حتى قبيل مقدم العرب (١٠) ، وإن فقدت هذه التكملة ، بل فقد جزء من النص الأصلي ، لأن النسخة التي لدينا تقف عند سنة ٣٧٨ م (١١) .

(٨) راجع المقارنات التي عقدها الأستاذ عبد الرحمن بدوي بين كتاب أوريوسوس وبين كتب المسلمين الذين أخذوا عنه وبخاصة ابن خلدون . في مقدمة تحقيقه للكتاب . بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص ٢١ - ٤٧ .

(٩) وهو تحقيق جيد بذل صاحبه في سبيله جهداً فائقاً ، وعاود النص الأصلي ، لكن تنقصه بعض الشروح ، كما تنقصه أيضاً كشافات تعين الباحثين .

(١٠) ورد في أول الجزء السابع من الترجمة العربية ما يأتي « الجزء السابع فيه أخبار أملاك (ملوك) الرومانيين القيصرية ، من زمان قيصر اكتيان (يقصد اكتافيانوس) الذي في دولته ولد المسيح الى الزمان الذي كتب فيه هذا الكتاب ، وما أضيف اليه من بعد من دول القوط بالاندلس ، الى دخول طارق عليهم أبوابه أربعة عشر » .

(١١) وهي السنة التي قتل فيها الامبراطور والنس Valens على أيدي القوط .

وقد بدأ الطابع الاندلسي واضحا على هذه الترجمة ، فعرف اسم أروسيوس الى هروشيوش (وهروشيوش) (١٢) ، كما يبدأ الكتاب بالبسملة (١٣) وتختتم أجزاءه بحمد الله تعالى وطلب الرحمة لمؤلفه . ويرد تعبير جوف (١٤) بمعنى شمال ، وقبلية (١٥) بمعنى جنوب ، وفحوص (١٦) بمعنى سهول ، وسلاطين (١٧) بمعنى ملوك Reges ومجوس (١٨) بمعنى وثنيين Pagani ومصحف (١٩) بمعنى سفر أو كتاب ديني . بل ترد أبيات شعرية في صياغة عربية، تعليقا على ما ورد بشأن صلب المسيح عليه السلام (٢٠) ، وليس لهذه الأبيات أصل في النص اللاتيني . ويذكر من نسل سام بعض من ليس لهم ذكر في سفر التكوين ، مثل قحطان وعرب اليمن (٢١) ، ويمسك في الوقت نفسه عن تعيين الذبيح ، ويدعو ابراهيم عليه السلام بالخليل (٢٢) .

الطريف أيضا أنه يعرب كمبانيا Campania في ايطاليا بالقنانية (٢٣) وهو الاسم الذي كان يطلق على كورة قرطبة (٢٤) ، كما يعرب بلاد ما بين النهرين Mesopotamia بالكوفة (٢٥) . ويدعاه الضرائب الغير الشرعية التي منعها الامبراطور أنطونينوس بيوس Antoninus Pius بالمغارم والوظائف (٢٦) ، بل يدعو رجال الجيش Militaira بأهل الديوان (٢٧) ، والمناصب الحكومية بالخطط (٢٨) ، ونقيب العامة Tribunus Plebi بصاحب خراج الرومانيين (٢٩)

(١٢) كما عرب اسمه أيضا الى اهروشيوش ، هروشيوس ، أوروشيوش ، وأروشيوش ، وغير ذلك ، ويلاحظ ابدال السين شيئا على عادة الاندلسيين .

(١٣) ص ٥٣

(١٤) ص ٥٨

(١٥) ص ٦٠

(١٦) ص ٦١

(١٧) ص ١٦٧

(١٨) ص ٤٢٢

(١٩) ص ٢٧٩

(٢٠) ص ٤٢١

(٢١) ص ٨٧

(٢٢) ص ٩١

(٢٣) ص ٢٦٠

(٢٤) Campiña وقد أبدل الاندلسيون كعادتهم الميم نونا .

(٢٥) ص ٤٣٧

(٢٦) ص ٤٣٨

(٢٧) ص ٤٤٧

(٢٨) ص ٤٦٢ وقد جرت عادة الاندلسيين على أن يقولوا خطة الوزارة ، خطة القيادة .

خطة البريد ، خطة الخيل ، خطة الرد ، الى غير ذلك .

(٢٩) ص ٣٣٢ - ٣٣٣

ويستخدم تعبير اطباء (٣٠) ، ويقصد به استمالة . ويصل به الأمر الى حد الخطأ فيعرب الكلدانيين Chaldaei بالقضاعيين (٣١) .

- ٣ -

ننتقل الآن الى قضية القضايا ، وهى متى تمت ترجمة كتاب أوروسيوس ؟ ومن الذى قام على هذه الترجمة ؟

فى سنة ٩٤٨/٣٣٧ - ٩٤٩ (أو ٩٤٧/٣٣٦ - ٩٤٨) (٣٢) أرسل ملك الروم ويدعوه ابن جلجل (٣٣) بأرمانئوس (٣٤) - الى عبد الرحمن الناصر ٩١٢/٣٠٠ - ٩٦١/٣٥٠ بكتاب الحشائش (٣٥) لديسقوريدس Dioscurides ومعه كتاب هروشيوش . ولما لم يكن فى الأندلس من يحسن اليونانية ، استجاب الملك لطلب الخليفة وبعث بنقولا الراهب الذى قام بالععب الرئيسى فى ترجمة كتاب ديسقوريدس وأعاناه نفر من المسلمين ، أحدهم على دراية باليونانية ، وأضحت هذه الترجمة معتمد الأندلسيين ، وحلت محل ترجمة مشرقية ، تنسب الى اصطف بن بسيل ، راجعها حنين بن اسحق .

لا يهمننا فى هذا المقام كتاب ديسقوريدس ، انما يهمننا كتاب هروشيوش ، ويورد ابن جلجل على لسان ملك الروم « وأما كتاب هروشيوش ، فعندك فى بلدك من اللطينيين من يقرأه باللسان اللطينى ، وان كشفتهم عنه نقلوه لك من اللطينى الى اللسان العربى » .

(٣٠) ص ٤٥١ ، ويرد تعبير اطباء اليمن على لسان ابن عثمان عبيد الله بن عثمان مولى بنى أمية ، فى حديثه عن دخول عبد الرحمن بن معاوية فى سنة ٧٥٩/١٣٨ فيقول : « فانقطع رجاؤنا من مضر وربيعه بأسرها ، ورجع رأينا الى أطباء اليمن وادخالهم فى رأينا » أخبار مجموعة فى فتح الاندلس ، نشر لافوينتى الكانترا ، مدريد ١٨٦٧ ص ٧٤٠

(٣١) ص ١٦٨
(٣٢) ابن خلدون : العبر . القاهرة ، بولاق ، المطبعة الكبرى ١٢٨٤ هـ ج ٤ ص ١٤٣
(٣٣) ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الأطباء . تحقيق نزار رضا . بيروت . مكتبة الحياة ١٩٦٥ ص ٤٩٤
(٣٤) يقصد رومانوس الاول ليكابينوس Romanus Lecapenus ٩٢٠-٩٤٤ وهو خطأ لأن الامبراطور المعاصر لارسال الكتابين هو قسطنطين السابع : بورفيروجنيتوس Constantinus Porphyrogenitus ٩١٣-٩٥٩ ، وكان زوجا لابنة رومانوس ، والامبراطور الشرعى ، لكن رومانوس استبد دونه بالسلطة وقاسمه لقبه من سنة ٩٢٠ الى سنة ٩٤٤ وربما دفع ابن جلجل الى هذا الخلط شهرة رومانوس ، وما أحرزه من أمجاد على المستوى الثقافى بتصنيفه عدة كتب ، وبخاصة فى التاريخ ، ونهوضه بالحركة العلمية فى عصره . راجع :

Ostrogorsky; George: History of the Byzantine State. trans by Joan Hussey. Rutgers University Press, 1957. pp. 234-248.

(٣٥) أو الأدوية المفردة Materia Médica

مفهوم رواية ابن جلجل أن كتاب هروشيوش ، ترجم في فترة ما بعد وصوله الى الأندلس واستفاد منه ابن جلجل نفسه ، لكنه لا يصرح بشخصية المترجم . وقد وصلتنا هذه الترجمة وكان قميناً بها أن تحل المشكلة ، لولا أن صفحة العنوان منزوعة منها ، كما أن الصفحات الأخيرة منزوعة أيضاً ، وربما ورد في حردة المتن ما يشقينا .

نمضى بالبحث خطوة أخرى فيجبها نسان لابن خلدون .

في معرض حديثه عن بني إسرائيل وتاريخهم ، يشير ابن خلدون (٣٦) الى مصادره كالطبرى والمسعودى وصاحب حماة (يقصد أبا الفدا) « وما نقله أيضاً هروشيوش مؤرخ الروم في كتابه الذى ترجمه للحكم المستنصر من بنى أمية قاضى النصارى وترجمانهم بقرطبة وقاسم بن أصبغ » وبعد عديد من الصفحات يقول (٣٧) « وخبر هروشيوش مقدم ، لأن واضعيه مسلمان كانا يترجمان لخلفاء الاسلام بقرطبة ، وهما معروفان ووضعوا الكتاب » .

نخرج من نصى ابن خلدون بمعلومات ثلاث ، فالترجمة تمت بتوجيه من الحكم المستنصر ٩٦١/٣٥٠ - ٩٧٦/٣٦٦ ، وقام عليها اثنان من المسلمين ، شغل أحدهما منصب قاضى النصارى ، أما الآخر فهو قاسم بن أصبغ .

أما عن المعلومات الأولى ، فيغلب أنها صحيحة ، لما عرف عن الحكم - أغسطس الأندلس - من حب للكتب وشغف بجمعها ، وتشجيع على تصنيفها ومشاركته نفسه في ذلك .

يقول ابن حيان (٣٨) مؤرخ الأندلس الكبير (ت ٤٦٩ هـ) « ولم يسمع في الاسلام بخليفة ، بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب والدواوين ، وإيثارها والتمهم بها . أفاء على العلم ، ونوه بأهله ، ورغب الناس في طلبه ، وصلت عطاياه وصلاته الى فقهاء الأمصار النائية عنه » .

المعلومة الثانية ، هى أن أحد المترجمين كان مسلماً ، يشغل منصب قاضى النصارى لا نستطيع أن نتقبلها كما هى ، فلم تجر العادة في الأندلس على ذلك ، لأن النصارى كان لهم قاضيهم الخاص بهم من أهل دينهم ، ويدعى قاضى النصارى أو قاضى العجم ، وعرف في اللاتينية باسم censor أو judex (٣٩)

(٣٦) المصدر نفسه ص ٨٨

(٣٧) ص ١٩٧

(٣٨) ابن الأبار : الحلة السيرة . تحقيق حسين مؤنس . القاهرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٦٣ ج ١ ص ٢٠١

(٣٩) Lévi-Provençal, E: Histoire de l'Espagne Musulmane, Leide Brill, 1950 vol. III, p. 219.

وصار في القشتالية Alcalde (٤٠) ، وكان تعيينه وعزله من شأن الخليفة ، لكنه يحكم بين قومه بما جاء في كتاب القوانين Liber judiciorum الذي عرف فيما بعد بـ Fuero Juzgo (٤١) ، وقد عرف ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) هذا الكتاب وأشار إليه في الفصل ، ويتحدث عن أحد هؤلاء القضاة - وقد عاصره - وكان يتكرر عليه بمجلسه ، وعارضه مرة في بعض ما ورد في القرآن الكريم عن أهل الجنة وفند ابن حزم زعمه بنص الانجيل نفسه (٤٢) .

ولا يتناقض اختصاص النصارى بقاض من أهل دينهم مع سماح الدولة لهم بأن يتقاضوا إذا هم شاءوا إلى قاضى المسلمين ، بل والزامهم بذلك إذا كان أحد طرفى الخصومة مسلماً ، أو كان الأمر يتصل بحد أو قصاص أو تعزير (٤٣) .

نرفض إذن المعلومة الثانية ، وننتقل إلى المعلومة الثالثة وهى الخاصة بالترجم الآخر قاسم بن أصبغ ، ونراجع أقدم كتب التراجم العامة بالأندلس ، وأشهرها جميعاً وهو تاريخ علماء الأندلس لابن الفريسي (ت ٤٠٣ هـ) .

لدينا ثلاثة من الأندلسيين عاشوا في القرن الرابع الهجرى ، ودعوا بالاسم نفسه أولهم قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء البياضى (٤٤) ، مولى الوليد بن عبد الملك ، وقد ولد في سنة ٢٤٤/٨٥٩ ومات في سنة ٣٤٠/٩٥١ سمع بقرطبة من بقى بن مخلد وأبى عبد الله الخشنى وابن وضاح وأصبغ بن خليل وغيرهم ، ورحل إلى المشرق ، فسمع بمكة والكوفة وبغداد ومصر والقيروان . وكان من جملة رجاله الترمذى وابن أبى خيثمة وعبد الله بن أحمد بن حنبل

(٤٠) Simonet: Historia de los Mozárabes de España. Madrid, Est Tip de la viude é Hijos de m Tello 1897-1903, p. 108.

(٤١) Lévi-Provençal: l'Espagne Musulmane au xème siecle. Paris. Larose, 1932, p. 37.

وقد وضع الارك الثانى نواة هذا الكتاب في سنة ٥٠٦ باسم lex Romana وودعى فيما بعد بمختصر الارك Breviarium Alarici وبعد عدة زيول وشرح دعى بكتاب القوانين واشتهر

بقانون ركسيفت lex Romana Reccesvindiana

راجع : O'callaghan, J. F. A history of medieval Spain. Cornell univ. Press, 1975, p. 40, Cambridge medieval history. 1936, vol. II, p. 178.

(٤٢) القاهرة ، الخانجى ، ١٢٢٠ هـ ج ٢ ص ١٠٨ - ١٠٩ ، وانظر أيضاً ج ٢ ص ٣ ، المحلى .

تحقيق أحمد محمد شاكر . القاهرة ، ادارة الطباعة المنيرية ١٣٤٨ هـ ج ٩ ص ٣٠٧ - ٣٠٨

(٤٣) راجع في هذا الشأن وثائق في أحكام أهل الذمة الأندلس مستخرجه من الأحكام الكبرى

لابن سهل (ت ٤٨٦ هـ) تحقيق محمد عبد الوهاب خلاف . القاهرة المركز العربى الدولى للإعلام

١٩٨٠ . المعيار المقرب للمنشريشنى (ت ٩١٤ هـ) مخطوط بدار الكتب رقم ٩٠ فقه مالك م ١ ورقة

١٧٣ ، ب ١٧٤ م ٥ ورقة ٢٠٨ / وانظر اطروحتنا لدرجة الدكتوراه « المعاهدون في الأندلس

جامعة القاهرة ١٩٨٣ ص ١٤٤ - ١٤٦

(٤٤) الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ ج ١ ص ٣٦٤ - ٣٦٧ تر ١٠٧٠

وعبد الله بن مسلم بن قتيبة ومحمد بن يزيد المبرد وأحمد بن يحيى بن يزيد ثعلب ، وبعد عودته الى الأندلس ، سمع منه الخليفة عبد الرحمن الناصر وولده الحكم . يستطرد ابن الفرضى فيقول « وطال عمره فسمع منه الشيوخ والكهول والأحداث ، وألقى الصغار الكبار في الأخذ عنه ، وكانت الرحلة في الأندلس اليه ، وفي المشرق الى أبي سعيد بن الأعرابي ، وكانا متكافئين في السن .

« وكان قاسم بن أصبغ بصيراً بالحديث والرجال ، نبيلاً في النحو والغريب والشعر ، وكان يشاور في الأحكام » .

الثاني هو قاسم بن أصبغ بن أبي الأسود بن عبد الواحد من أهل باجة « وكان من أهل الرواية والحديث ، وكان أديباً بليغ اللسان جيد القلم ... » (٤٥) الثالث حفيد للأول وهو قاسم بن محمد بن محمد بن أصبغ بن يوسف بن ناصح بن عطاء البلياني (ت ٩٩٨/٣٨٨) « روى عن جده قاسم بن أصبغ ، وكان أديباً حسن الخلق حليماً استقضاه الحكم أمير المؤمنين رحمه الله على كورة تدمير ، واستقضاه المؤيد بالله أمير المؤمنين أعزه الله على مدينة الفرّج ، وقد سمع منه جماعة من الناس ، وكتبت أنا عنه قديماً وأجاز لي جميع ما رواه عن جده » (٤٦) .

نستبعد مبدئياً قاسماً الثاني ، فترجمته عند ابن الفرضى عامة وقصيرة ، ولا يهتم بذكر شيوخه ولا تلاميذه ، ولا كتب صنفها ، كما لا يهتم أيضاً بتحديد سنة وفاته ونستبعد أيضاً قاسماً الثالث ، فترجمته قصيرة ، ولا يذكر من شيوخه غير جده ، أما تلاميذه ، فجماعة من الناس دون تحديد ، وعلى الرغم من أن ابن الفرضى سمع منه وأجازه ، فإنه لا يشير الى كتب صنفها ، ناهيك عن كتاب ترجمه أو شارك في ترجمته .

المرشح الوحيد ليكون مشاركا في ترجمة كتاب أورويسوس أو مراجعته هو قاسم الأول ولنا عليه عدة ملاحظات .

١ - لم يرد في أى من كتب التراجم الأندلسية (٤٧) وغير الأندلسية ذكر لدور قام به في ترجمة كتاب هروشيوش ، وكان قمينا بهذه الكتب أن تنوه به ، لما كان لقاسم من شهرة فائقة في عصره وما تلاه من عصور (٤٨) .

(٤٥) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٦٧ تر ١٠٧١

(٤٦) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٧٠ تر ١٠٧٩

(٤٧) مثل الحميدى : جذوة المقتبس القاهرة ١٩٦٦ . ص ٣٣٠ - ٣٣١ تر ٧٦٩ ، الضبى : بغية الملتبس . القاهرة ١٩٦٦ . ص ٤٤٧ - ٤٤٨ تر ١٢٩٨ ، ابن فرحون : الديباج المذهب . القاهرة ١٩٧٢ ج ٢ ص ١٤٦ ، المقرئ : نفح الطيب . تحقيق احسان عباس . بيروت ١٩٦٨ ج ٢ ص ٤٧ - ٤٩ تر ١٤ ، السيوطى : بغية الوعاة . القاهرة ١٩٦٤ ج ٢ ص ١٣١

(٤٨) خصوصاً وأن هذه الكتب تتحدث عن درايته الواسعة بعلم التاريخ . يقول ابن الفرضى « وأنصرف قاسم بن أصبغ الى الأندلس بعلم كثير ، ومال الناس اليه في تاريخ أحمد بن زهير وكتب ابن قتيبة ، وكانت الموردة عليه في هذه الكتب دون صاحبيه محمد بن أيمن وأبن أبي الأعلى » .

- ٢ - بل أن ابن حزم (٤٩) - وهو العالم الكبير الواسع الثقافة الملم بتراث اسبانيا القديم وتراث المسيحية - لا يشير الى ذلك ، عندما تعرض لفضائلهم ومآثرهم في رسالته المشهورة .
- ٣ - لا يرد في كتب التراجم الاندلسية حديث عن معرفة قاسم باللغة اللاتينية من قريب ولا من بعيد ، وكان جديرا بها هذا الحديث ، لأنها أوردت أخبارا عن معرفة غيره من علماء الاندلس بها (٥٠) .
- ٤ - والأهم من ذلك أن قاسما مات في سنة ٣٤٠ هـ عن سن كبير (٩٢ عاما) ويعلق ابن الفرضى الذى عاش في مرحلة قريبة منه « وكان متمتعا بذهنه لا ينكر عليه شيء الا النسيان خاصة ، الى ذى الحجة سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة (٩٤٩ م) ومن هذا التاريخ تغير وحال ذهنه الى أن مات » .
- معنى ذلك أن قاسم بن أصبغ ضعف نشاطه الى حد كبير قبيل ورود كتاب أوريوس ، الى الاندلس ، ثم توقف هذا النشاط تماما لدى وروده .
- لم تحل المشكلة اذن . ونعاود قراءة نصى ابن خلدون ، ونحاول أن نعرض لآراء من سبقنا اليهما .

- ٤ -

يعد المستشرق الايطالى ليفى ديلا فيدا Georgio levi della vida أول من تناول هذه المشكلة في عام ١٩٥١ (٥١) ، ثم عاد وتناولها مع قدر من التفصيل عام ١٩٥٤ (٥٢) ويلاحظ أنه :

(٤٩) رسالته في تفضيل الاندلس ، وأورد نصها المرقى في نفحه ج ٣ وورد ذكر قاسم بها ص ١٦٩ ، ١٧٤

(٥٠) مثل القاضى سليمان بن أسود الذى ولي قضاء الاندلس مرتين في عهد الأمير محمد ٨٥٢/٢٣٨ - ٨٨٦/٢٧٢ . الخشنى : قضاة قرطبة . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ ص ٨٠ كما كان الأمير عبد الرحمن الأوسط ٨٢٢/٢٠٦ - ٨٥٢/٢٣٨ يعرفها أيضا . الزبيدى : طبقات النحويين واللغويين . القاهرة ١٩٥٤ ص ٢٨٧

(٥١) La tradizione araba della storia di orosio. miscellanea G. Galbiati, III (٥١) milano. 1951, pp. 185-203.

(٥٢) La tradizione araba della storia di orosio. Al-Andalus. vol XIX, Fasc 2, (٥٢) pp. 257-265.

وقد تعرض لهاتين الدراستين فؤاد سيد في مقدمة تحقيقه لكتاب ابن جليل : طبقات الأطباء والحكماء القاهرة ١٩٥٥ ص ل - لب ، حسين مؤنس : تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الاندلس . مدريد ١٩٦٧ ص ٣٢ - ٣٩ ، عبد الرحمن بدوى في مقدمة تحقيقه لكتاب أوريوس ص ١٧ - ٢٠

Van Koningsveld; p. Sj: Latin. Arabic glosary of the leiden university library leiden 1977, p. 56.

- ١ - إذا كان خبر إرسال كتاب ديسقوريدس الى الاندلس ممكنا ، فان خبر إرسال كتاب أروسيوس بعيد ، لأنه من المستبعد وجود مخطوطات لاتينية في الدولة البيزنطية في القرن العاشر .
 - ٢ - يصعب أن يقوم قاسم بن أصبغ بدور في نقل كتاب أروسيوس الى العربية بعد سنة ٣٣٧ هـ ، بسبب تغير ذهنه ، ولذا يرجح أن هذه الترجمة ، تمت في فترة مبكرة قبل ورود الكتاب الى الاندلس - إذا كان قد ورد - ومن نسخة كانت موجودة هناك .
 - ٣ - تحدد عمل قاضي النصارى في نقل الكتاب من اللاتينية الى العربية ، وتحدد عمل قاسم بن أصبغ في الصياغة العربية .
 - ٤ - ويرجح أن قاضي النصارى هو حفص بن البر أو الوليد بن خيزران (حيزون) ويدعو ابن خلدون (٥٣) بالوليد بن مغيث ، والأخير كان معاصرا للحكم المستنصر .
- يلاحظ أن ليفي ديلافيدا في سعيه للالتفاف حول نصي ابن خلدون ، ينحو نحواً توفيقياً ، لكننا لا نستطيع أن نتقبل رأيه كما هو ، ففيما عدا النقطة الأولى الخاصة بورود نسخة كتاب أروسيوس أو عدم ورودها ، فان ابن جلجل - وهو الكاتب المعاصر - الذي طالع النسخة العربية من الكتاب لا يشير الى ترجمة مبكرة له ، أما عن مشاركة عالم مسلم أندلسي في هذه الترجمة ، فأمر لا نجد له مثيلاً ، على الأقل خلال القرن الرابع الهجري ، وبخصوص تحديد هوية قاضي النصارى ، فلا توجد نصوص قوية ، يستند اليها ليفي ديلافيدا ... ولنا عود الى هاتين النقطتين .
- وفي عام ١٩٥٥ نشر الأستاذ فؤاد سيد تحقيقاً لكتاب ابن جلجل « طبقات الأطباء والحكماء » ، وقد قبل بمعظم ما جاء به ديلافيدا ، لكنه يضيف أن الترجمة تمت في سنة ٣٣٦ أو ٣٣٧ ، أي عقيب وصول الكتاب ، وقبل أن يتغير ذهن قاسم بن أصبغ مباشرة ، وقد سبق في ذلك ترجمة كتاب ديسقوريدس التي تمت في سنة ٣٤٠ هـ لأن اللاتينية كانت أيسر في الترجمة من اليونانية لشيوعها عند أهل الأندلس (٥٤) .
- على أن ما يذهب اليه فؤاد سيد لا يحل المشكلة ، لأنه حتى مع التسليم بأن الترجمة تمت عقيب وصول الكتاب مباشرة ، فان الضعف كان قد أصاب قاسم بن أصبغ الذي تجاوز في ذلك الحين عتبة التسعين .

(٥٣) المصدر نفسه ص ١٤٥

(٥٤) ص لب من المقدمة .

وجد رأى ديلا فيدا التأييد نفسه من الاستاذ حسين مؤنس في كتابه الذى أصدره فى سنة ١٩٦٧ بعنوان « تاريخ الجغرافية والجغرافيين فى الاندلس » ويضيف مؤنس معلومة جديدة ، وهى أن أحمد بن محمد الرازى المعروف بالتاريخى (ت ٣٤٤ هـ) وهو تلميذ لقاسم ابن أصبغ أخذ جغرافيته عن هروشيوش مع قدر من التطوير يتلاءم مع الظروف التى جددت بمقدم المسلمين (٥٥) .

نرى من ناحيتنا أن الربط بين الرازى - عبر قاسم بن أصبغ - وبين أروسيوس ليس له ما يبرره ، ونرجح أن معلومات الرازى الجغرافية منقولة من مصادر أخرى غير أروسيوس ، أو غير الترجمة الاندلسية له . ونفصل ذلك بعد . أخيرا فإن هؤلاء - ليفى ديلا فيدا ، فؤاد سيد ، حسين مؤنس - لم يعطونا رأيا محددا فى نص ابن خلدون القائل بأن مترجمى كتاب أروسيوس كانوا من المسلمين .

فى عام ١٩٨٢ صدرت الترجمة العربية من كتاب أروسيوس بعنوان « تاريخ العالم » ويرفض المحقق الفاضل الاستاذ عبد الرحمن بدوى (٥٦) نص ابن خلدون لأن قاضى النصارى ، لا بد وأن يكون نصرانيا ، ويشير الى واحد من كبار النصارى المعاصرين وهو أصبغ بن عبد الله بن نبيل الجاثليق ، وربما يكون ابن خلدون قدسها ، فكتب محرفاً ، بسبب شهرة قاسم بن أصبغ وسرعة وروده على الذاكرة وينتهى باننا لا نعرف حتى الآن من هو الذى ترجم كتاب أروسيوس الى العربية (٥٧) .

وثمة رأى جدير بالدراسة ، أتى به باحث هولندى هو فان كونجسفلد (٥٨) فى أطروحته لدرجة الدكتوراه من جامعة ليدن فى سنة ١٩٧٦ ، فيدعى أن الكتاب كله من ترجمة قاضى النصارى وحده ودليله .

١ - من الغريب أن يتحدث ابن خلدون عن مترجمين ، فيذكر مهنة أحدهما دون اسمه واسم الآخر دون مهنته .

٢ - ابن جلجل يلمح - من خلال رسالة ملك الروم الى الخليفة الناصر - بأن ترجمة الكتاب من نصيب الدوائر النصرانية التى لها دراية باللاتينية .

٣ - الأهم من ذلك كله أن النص الأول لابن خلدون ورد فى مخطوط العبر بليدين (٥٩) وفى مخطوطه الآخر بالمتحف البريطانى (٦٠) كالاتى « وما نقله أيضا

(٥٥) ص ٣٩ وما بعدها .

(٥٦) ص ١٠ - ١٥ من المقدمة .

(٥٧) يرى بدوى أيضا أنه اذا كان ثمة قاسم بن أصبغ شارك فى الترجمة ، فهو قاسم الثالث

(ص ١٣ من المقدمة) وهو رأى لا نوافق عليه ، راجع ما سبق وذكرناه بخصوصه .

(٥٨) Op. cit. pp. 57-59

هروشيوش مؤرخ الروم في كتابه الذي ترجمه للحكم المستنصر من بنى أمية قاضى النصارى وترجمانهم بقرطبة قاسم بن أصبغ . فلا توجد أو عطف سابقة لقاسم ابن أصبغ ، وذلك بخلاف طبعة بولاق ، وبذا يصير لدينا مترجم واحد لا مترجمان . فى تقديرنا أن رأى الباحث الهولندى يجعلنا على أول الطريق لاستكشاف شخصية المترجم أو المترجمين لكتاب أروسيوس ، رغما عن أنه يطرح هذا الرأى على نحو عام ، بحكم أن قضية هذا الكتاب قضية جانبية فى أطروحتة .

بيد أن هذا الرأى لا يحسم المشكلة تماما ، وربما لم يكن الخطأ فى طبعة بولاق وانما فى مخطوطى ليدن والمتحف البريطانى ، ثم انه مع التسليم برأى الباحث ، فانه لا يحل مشكلة النص الآخر لابن خلدون ، كما أنه ليس لدينا معلومات عن قاض نصرانى يدعى قاسم بن أصبغ .

ونعيد ترتيب الأوراق .

— ٥ —

نستبعد بداءة دور القاسم بن اصبغ فى ترجمة كتاب أروسيوس لأنه لم يكن يعرف اللاتينية ، ونستبعد أيضا مراجعته الصياغة العربية فى سنة ٣٣٦ (أو ٣٣٧) لأنه وان لم يتغير ذهنه حتى ذلك الحين ، الا أنه كان شيخا كبيرا تجاوز التسعين من عمره وكان قد ضعف نشاطه .

وبذا يسقط احتمال أن يكون قاسم بن أصبغ مترجما لكتاب أروسيوس أو مراجعا له .

٢ - ولا مجال للتعسف والربط بين الرازى (٦١) وبين كتاب أروسيوس عبر قاسم بن اصبغ - والذي أخذ عليه الرازى - فالرازى ولد فى سنة ٢٧٤ / ٩٥٥ ، أى أنه بلغ أوج نشاطه قبل ورود كتاب أروسيوس بسنوات طويلة ، أنشأ خلالها كتبه التاريخية ، وهو اذا كان قد أخذ عن قاسم بن أصبغ ، فان كثيرا من أعلام عصره أخذوا عنه ، ثم ان الرازى لا يشير فى كتابه ولا فى النقول المأخوذة عنه الى أروسيوس .

(٥٩) ورقمه Cod. or. 1350

(٦٠) ورقمه Add. 23. 271

(٦١) راجع فى ترجمته ابن الفرضى : المصدر نفسه ج ١ ص ٤٢ تر ١٣٧ وكذلك الحميدى جذوة المقتبس : ص ١٠٤ تر ١٧٥ . وقد ترجم تاريخ الرازى الى البرتغالية (ربما فى أوائل القرن الرابع عشر) والى الاسبانية فى سنة ١٣٤٤ على يدى خيل بريث واشتهر باسم La Crónica del Moro Rasis وضاع أصله العربى راجع :
Diccionario de la historia de Espana, Tomo 1, p. 813:

وإذا كان مؤنس يستند الى بعض أوجه التشابه بين جغرافية الرازي وبين جغرافية أورو سيوس ، من حيث تقسيم الاندلس (أو اسبانيا) الى أندلسيين أو اسبانيّين ، فان تقسيم الرازي من منطلق جغرافي ، في حين أن تقسيم أورو سيوس من منطلق سياسي ، وجغرافية الاندلس لا تفوز من أورو سيوس (الترجمة الاندلسية) بأكثر من خمسة عشرة سطرا (٦٢) ، ولا تفوز من أورو سيوس (الاصل اللاتيني) بأكثر من سبع عشرة سطرا (٦٣) ، لكنها في المقرئ (٦٤) - وهو ينقل عن الرازي - ثلاثة وثلاثون سطرا . وإذا كان الرازي - وهو مؤرخ - ينقل عن أورو سيوس - وهو مؤرخ مثله - فقد كان أحرى به أن يركز على التاريخ ، ونلاحظ في النقول عن الرازي - في المقرئ مثلا (٦٥) - عدم وجود هذا التأثير ، فأخبار الاندلس في عهد اكبتيان (يقصد أكتافيانوس) لا نجد لها مقابلا في الترجمة الاندلسية لأورو سيوس .

وإذا كان الرازي قد تأثر بأورو سيوس أو نقل عنه ، فمن الممكن أن يكون ذلك قد تم من خلال نصارى شبه الجزيرة المستعربين ، الذين كانوا على معرفة بكتاب أورو سيوس لشهرته ، وليس من خلال النقل من الترجمة العربية .

وعلى ذلك لا يكون الرازي - كما ذهب مؤنس - هو أول من استفاد من أورو سيوس وإنما هو ابن جليل - على نحو مبتر - ويبدأ النقل عن أورو سيوس بوضوح في مرحلة متأخرة نسبيا ، أبرز ممثليها البكري (ت ٤٨٧ / ١٠٩٤) .

وبذا يسقط أيضا احتمال أن يكون الكتاب قد ترجم في وقت مبكر .

٣ - كما نستبعد دورا لواحد آخر من المسلمين الاندلسيين في ترجمة كتاب أورو سيوس وهو أمر نجد مشابها له في المشرق ، إذ كان يضطلع بمهمة الترجمة عن اليونانية قوم نصارى من أصول سريانية أو رومانية على نحو أساسي . والدور الذي نهض به عريب بن سعد (ت ٣٦٦ هـ) - وهو مسلم من أصل نصراني - في التقويم القرطبي يتحدد في كتابة النص العربي ، في حين نهض ربيع ابن زيد Rec emundo الأسقف النصراني بكتابة النص اللاتيني ، أو أنه كتب نصا عربيا ترجم بعد ذلك الى اللاتينية ، ويتفوق هذا النص في حجمه على النص العربي .

٤ - ولا يجوز أيضا أن يراجع عالم مسلم ثقافته تدور على نحو أساسي في مجال العلوم الاسلامية نصا تاريخيا ذا طابع نصراني ، من انشاء حبر نصراني ،

(٦٢) ص ٦٧ - ٦٨

(٦٣) راجع نشرة تسانجمايستو الكتاب الاول الفقرة ٣ بنود ٦٩ - ٧٤

(٦٤) المصدر نفسه ج ١ ص ١٢٩ - ١٣١

(٦٥) المصدر نفسه ج ١ ص ٤٨١

أهداه الى حبر نصراني آخر أكبر منه ، بهدف نفي مسئولية النصرانية عن زوال الامبراطورية الرومانية ، وخصت هذه الترجمة بنقول عديدة ، لم تكن موجودة في الكتاب أصلا ، وبعضها عن يوسابيوس القيسراني والقديس جيروم ، صاحب الترجمة المشهورة للكتاب المقدس *Vulgata* وغيرهما من أحبار الكنيسة (٦٦) . بل أن الصلة التي أضيفت الى كتاب أوريوس ، والخاصة بملوك القوط ، يغلب أنها منقولة عن تسوارينغ السيدور (٦٧) ، الذي عرفه العرب بأشيدز (ت ٦٣٦ م) وايسدور هذا كان مطرانا لاشبيلية وسجل قديسا فيما بعد ، وللأسف ضاعت هذه النقول من جملة ما ضاع من النسخة الاندلسية .

٥ - اذن فالذي قام على ترجمة كتاب أوريوس ، لابد وأن يكون نصرانيا ، وهذا المترجم ليس بحاجة الى زميل له مسلم ، يعينه في الترجمة ، فمن النصراني من كان على دراية واسعة باللغة العربية وبراعة فيها ، استلقت نظر البرو *Alvaro* القرطبي قبل نحو مائة عام ، وجعلته ينحسر على انصراف شباب جيله عن لغته اللاتينية الأم الى لغة أخرى أجنبية عنهم (٦٨) .

٦ - اذا نحن راجعنا تاريخ الاندلس في عصر الخلافة ، نلاحظ أن البعوث والسفارات الاندلسية الى الممالك النصرانية خارج الاندلس ، بل وخارج شبه الجزيرة ، كان يقوم بها قوم من نصارى الاندلس - قوامس ورجال دين وقضاة - حصراً ، وليس لدينا في مصادرنا اشارة الى أن قام بها مسلمون .

٧ - نفترض أنه كان في الاندلس نسخ من الأصل اللاتيني لكتاب أوريوس لم يقتنه اليها أحد من المسلمين ، الا بعد وصول هدية ملك الروم ، فكانت حافزا قويا على الترجمة ولدى تولية الحكم المستنصر في سنة ٣٥٠/٩٦١ أمر بعض النصاري بترجمة هذا الكتاب الى العربية .

الكتاب ترجم اذن بعد سنة ٣٥٠ هـ ، ويبقى بعد ذلك أن نحدد شخصية المترجم أو المترجمين .

(٦٦) من هذه النقول ما يرد بشأن خلق العالم ، وان الله تعالى خلقه في ستة أيام ، وارتاح في اليوم السابع (السبت) ص ٨٢ وهذه المعلومات تختلف عما يعتقده المسلمون وما يرد أيضا بشأن صلب المسيح عليه السلام ، فلم يكن لعالم مسلم أن يتركه كما هو دون تعليقه من عنده ، بل أن هذا الخبر يرتبط بأبيات شعرية ينسبها المترجم الى شاعر روماني دعاه مركس ، هذه الأبيات بعضها مكسور ص ٤٢١-٤٢٢ وهو أمر غريب على قاسم ابن اصبح أو غيره .

(٦٧) *Isidorus Hispalensis* صار مطرانا لاشبيلية في سنة ٦٠١ وترأس مجمع طليطلة الديني في سنة ٦٣٢ وله عدة كتب أهمها الأصول *Origines* وهو أشبه بموسوعة علمية كبيرة ، كما أن له كتباً في التاريخ حظيت بعناية المؤرخ مومسين وأهمها الحوليات *Chronica* راجع: *Diccionario tomo. II. 173.*

(٦٨) *Simonet: op. cit. pp. 369-371.*

نرشح - وغيرنا - لترجمة كتاب لأوروسيوس واحدا (أو اثنين) من أربعة من قضاة النصارى ورجال دينهم ، هم حفص بن البر ، الوليد بن خيزران (أو حيزون) ، أصبغ بن عبد الله بن نبيل ، عبيد الله بن قاسم .
أما أولهم وهو حفص بن البر ، فهو من عائلة غيطشة Witiza ملك القوط الذى أعان ولده العرب ضد رذريق Rudericus مغتصب عرش أبيهم ، فأجازوهم ضياعهم الفسيحة فى أنحاء الاندلس ، وعدتها ثلاثة آلاف ضيعة ، وولد غيطشة هؤلاء هم أرطباس Ardabasto ، المند Olemundo وقله Aquila أو رمله Romulo (٦٩) .

يهمنا فى هذا المقام وقله الذى داعبه الأمل فى استعادة ملك القوط فثار ضد العرب بمدينة طركونه Tarragona ، وحاصره المسلمون عدة سنوات الى أن استسلم على يدى عنيسة بن سحيم الكلبي والى الاندلس ٧٢١/١٠٣ - ١٠٧ - ٧٢٥ ، وانتقل الى طليطلة ، حيث استعرب ولده وأضحى حفيده البعيد حفص بن البر قاضيا للنصارى (٧٠) .

كان لحفص اسهامه الواضح فى ثقافة قومه من المستعربين ، فقد صنف كتباً فى العقائد ، استعان بها بعض النصارى فى محاجاتهم المسلمين ، ويتضح من اقتباسات الامام القرطبي ، فى ردوده على هؤلاء أنه كان لحفص كتابين ، هما المسائل والحروف ، ويضيف القرطبي (٧١) قائلاً : « ان هذا القس الذى هو حفص ، هو من أكيسهم وأفصحهم ... ان كان قد نشأ فى ذمة المسلمين وتعلم من علومهم ما فاق به النصارى » .

اشتهر حفص أيضاً بأنه نظم مزامير داود على بحر الرجز ، والنسخة الوحيدة من هذه الأرجوزة ، محفوظة فى مكتبة أمبروسيو بمدينة ميلانو (٧٢) . وفى المقدمة الشعرية للأرجوزة ، يوضح حفص السبب فى نظمها للمزامير ، بأن الترجمات السابقة النثرية أفسدت جمالها ، لذا جنح الى نظمها على بحر الرجز المشطور (٧٣) ، وهو بحر مناسب ، يشبه البحور الأعجمية (اللاتينية) وبخاصة بحر ينيق (٧٤) .

(٦٩) انظر ما ورد بشأن هؤلاء فى أخبار مجموعة ص ٧ - ٩ وفى ابن القوطية : تاريخ افتتاح الاندلس تحقيق ابراهيم الابيارى . القاهرة ، دار الكتب الاسلامية ، ١٩٨٢ ص ٢٩ - ٣٢

(٧٠) Simonet: op. cit. pp. 170-171

(٧١) الاعلام ص ٤٢٢

(٧٢) IX Teología Cristiana No. 86 برقم

(٧٣) مستفعلن مستفعلن مستفعلن .

(٧٤) يقصد البحر السداسى أو اليامبى Iambus

نعود الى موضوعنا ونتساءل ، ما دام حفص قد برز في علوم النصرانية ، وفي اللغة العربية ، وفي الوقت نفسه شغل منصب قاضي النصارى ، فهل هو القاضي الذى ترجم (أو شارك في ترجمة) كتاب أوريوس .

نستبعد أن يكون حفص هو هذا القاضي ، فمن تحليل القيمة العددية للبيت رقم ١٢٨ من الأرجوزة ، يتضح أنه أنهى عمله في سنة ٩٨٩ (٧٥) من تاريخ الصفر وهو ما يعادل سنة ٩٥١ م (= ٣٣٩ - ٣٤٠ هـ) ، وإذا كان قريبه المسلم المؤرخ ابن القوطية (٧٦) قد توفى في سنة ٩٧٧/٣٦٧ فإنه يكون معاصرا له .

لكن ابن القوطية لدى ذكره حفصا لا يشير الى ترجمة قام بها لكتاب أوريوس وكان قمينا به هذه الاشارة ، لأنه مؤرخ وأوريوس أيضا مؤرخ .

أما وليد بن خيزران (أو حيزون) ويدعوه ابن خلدون بوليد بن مغيث ، فيوجد خبر عنه في أحداث سنة ٩٦٢/٣٥١ ، لدى استقبال الحكم المستنصر لأردون ابن أذفونش (٧٧) المنازع لابن عمه شانجه بن رذمير ملك ليون (٧٨) .

يقول ابن حيان (٧٩) ان أردون أتى « وقد حفته جماعة من نصارى وجوه الذمة بالاندلس يؤنسونه وييصرونه ، فيهم وليد بن خيزران (حيزون) قاضى النصارى بقرطبة ، وعبيد الله بن قاسم مطران طليطلة وغيرها » .

يستطرد ابن حيان (٨٠) بعد عدة سطور ، فيقول ان أردون بعد أن قبل - وصحبه - يد الخليفة « وصل بوصولهم وليد بن خيزران قاضى النصارى بقرطبة فكان الترجمان عن الملك أردون ذلك اليوم » .

نشك في أن يكون ابن خيزران هو المترجم لكتاب أوريوس ، فهو كما يبدو من السياق كان قاضيا للنصارى في هذه السنة (٣٥١ هـ) وربما ولى القضاء قبل ولاية المستنصر ، ولا نشاهد اسمه مرة أخرى في الترجمة للبعوث ، ويترجح أن يكون الكتاب قد ترجم بعد سنوات من تولية الحكم وليس بعيد توليته ، وينفرد ابن خلدون ، فيدعو هذا القاضي بوليد بن مغيث ، وهو خطأ لم يكن ليقع فيه اذا كان هو مترجم كتاب أوريوس .

Dunlop, D. m: Hafs b. Albar; the last of the Goths. J. R. A. S. 1954, (٧٥) pp. 147-148.

(٧٦) وهو حفيد بعيد لسارة ابنة المند بن غيطشة

(٧٧) أردونيو الرابع Ordoño IV ٩٥٨ - ٩٦٠

(٧٨) سانتشو الأول Sancho I ٩٥٦ - ٩٦٦

(٧٩) المقرئ : المصدر نفسه ج ١ ص ٣٩٠

(٨٠) ص ٣٩١

أما أصبغ بن عبد الله بن نبيل وعبيد الله بن قاسم ، فتوجد اشارتان اليهما في ابن حيان (٨١) ، ففي أحداث سنة ٩٧١/٣٦٠ وافت الحكم عدة سفارات من ملوك اسبانيا النصرانية وأمرائها ، ومنهم حلوية Elvira ابنة رذمير ، حاضنة رذمير بن شنجه صاحب جليقية (٨٢) . « وتوصل مع العجم من كبار نصارى قرطبة ، قاضيههم أصبغ بن نبيل ، وأسقفهم عيسى بن المنصور ، وقومسهم معاوية بن لب ، ومطران اشبيلية عبيد الله بن قاسم ، يترجمون عنهم ولهم ففهم الخليفة ما أدوه عن مرسلهم ، وأجمل الرد عليهم فانطلقوا لسبيلهم » .

هناك نص آخر (٨٣) أهم من هذا النص ، فقد عاود الحكم رسل حلوية في سنة ٩٧٣/٣٦٣ ، يقول ابن حيان « وتوصل اليه بعدهم رسل حلوية عمدة الطاغية أمير جليقية وكافلته ، فتكلموا عن مرسلتهم بكلام بدا فيه بعض الجفاء ، ترجمه نصا عنهم أصبغ بن عبد الله بن نبيل ، قاضى النصارى بقرطبة المتولى ذلك عن الأعاجم ، أنكره الخليفة لوقته ، فازور للمترجم ونهره ، وأمر بتأخير الرسل عنه ، ونالهم ببعض التوبيخ ، وألزم اصبغ المترجم ذنبه ، وأمر باقصائه وعزله عن قضاء النصارى وإهانتته ، وتعريف الرسل بسوء ما أداه عنهم . فقعد لهم صاحب الخيل زياد بن أفلح في بيته بدار الجند ، وعركهم وعرفهم أنه لولا احتجازهم بذمة الرسالة ، لعولجوا بالعقوبة ، وخص المترجم أصبغ الملامة ، لاقدامه على ما أقدم عليه من سوء المخاطبة ، وخصه بأشد الوعيد ، وعرفه بما كان قد هم به أمير المؤمنين فيه ، من غليظ العقاب والتشديد ، لتركه تأديب هؤلاء الأعلج ، وتثقيف ما يلقونه اليه من كلامهم ، اذ كان المقلد ذلك منهم ومن أمثالهم من رسل الطواغيت لولا ما أعقبه من الصفح عنه ، ونفذ العهد الى أحمد بن عروس الموروى المتفقه بالخروج الى جليقية ، رسولا الى العلجة حلوية ، مع رسلها المنقلبين عن قرطبة وضم اليه عبيد الله بن قاسم المطران المترجم ، فخرجا مع الرسل الصادرين عنها ، في عقب صفر المؤرخ ، وكان محمد بن مطرف يومئذ بناحية الغرب ، فخطب يؤمر بالدخول معهما .

نخرج من هذين النصين بالآتى :

١ - كان أصبغ بن عبد الله بن نبيل قاضيا للنصارى في الفترة من سنة ٣٦٠

(٨١) المقتبس . قطعة من عهد الحكم المستنصر . تحقيق عبد الرحمن الحجى . بيروت دار الثقافة ١٩٦٥ ص ٦٤
(٨٢) راميرو الثالث Ramiro III ٩٦٦ - ٩٨٤ وكان صغير السن وتولت عمته الراهبة البيرا الوصاية عليه .
(٨٣) المصدر نفسه ص ١٤٦ - ١٤٧

الى سنة ٣٦٣ ، وربما يعود توليه القضاء الى تاريخ أقدم (٨٤) ، وزاول الترجمة ، عندما كان يصدر له تكليف بذلك ، وان وردت الاشارة الى ذلك مرتين فقط .

٢ - وأثبت براعة في الترجمة وأمانة ، جعلته ينقل عن لسان سفراء حلوية مالا يجوز نقله ، لدرجة كادت تودى بحياته وأفقده منصبه .

٣ - وعاصر اصبح هذا نصراني آخر هو عبيد الله بن قاسم الذي كان مطرانا لطليطلة في سنة ٣٥١ هـ ، ثم نجده مطرانا لاشبيلية في سنة ٣٦٠ ، كما كان مطرانا (دون تحديد لاسم مطرانيته) في سنة ٣٦٣ ، وربما استمر مطرانا سنوات أخرى تالية .

٤ - وتوجد ثلاث اشارات الى دوره في الترجمة للدولة ، آخرها أنه صاحب رسل حلوية في سنة ٣٦٣ في رحلتهم الى بلادهم موفدا من قبل الخليفة الحكم .

٥ - ولا يبعد أنه كان على احاطة بقرات مواطنه الاشبيلي القديس ليسيدور ذي الشهرة الفائقة في أنحاء اسبانيا وأوربا ، وترجمة بعض كتبه الى العربية (٨٥) والجزء الأخير من كتاب أروسيوس فيه نقول عنه على الأرجح ، وان لم تكن وصلتنا (٨٦) .

٦ - الاثنان معاً - اصبح بن نبيل وعبيد الله بن قاسم - يجيدان اللغتين العربية واللاتينية ، ويجيدان أيضا الترجمة من احدهما الى الأخرى ، ومقربان الى الخليفة وموضعا لثقتهم ، ويرتبط ذكر الواحد منهما بالآخر ، واذا كانا يتعاونان في الترجمة في المهام الرسمية ، فمن الممكن أن يتعاونوا في الترجمة في مهام أخرى .

نرجح أن الترجمة من عمل أحد اثنين أصبح بن عبد الله بن نبيل أو عبيد الله ابن قاسم أو هما معا ، واذا كان نص ابن خلدون يشير الى شخص يدعى قاسم بن أصبح فلا توجد في مصادرنا - عربية ولاتينية - قاض نصراني بهذا الاسم ، ونرجح أن الأمر اختلط عليه - وهو يكتب بعد فترة طويلة - فأتى باسم يجمع بين الاثنين ، ويتطابق في الوقت نفسه مع اسم أندلسي مسلم جليل ، تواصلت شهرته الى زمانه ، وكان حاضرا في ذهنه وهو يكتب هذا النص .

(٨٤) لم يصلنا من مقتبس ابن حيان - فيما يختص بالحكم المستنصر - سوى أخبار خمس سنوات ٣٦٠ - ٣٦٥ وبعض هذه السنوات غير كاملة ، وربما ورد فيما ضاع من أوراق هذا المؤرخ الكبير ما يفيدنا في التعرف على قضاة النصارى وقساوستهم في عهد الخليفة المذكور .

(٨٥) هناك دلائل على أن كتاب الأصول لايسيدور ترجم الى العربية حوالي منتصف القرن الرابع الهجري van konigsveld; op. cit. p. 60

(٨٦) بطبيعة الحال فان المترجم النصراني - خصوصا اذا ما كان اشبيليا - يصير أعرف بكتب ايسيدور من غيره من المسلمين .

ويحل ذلك مشكلة حرف الواو التي يذكرها الباحث الهولندي ، ففي حال حذفها يترجم المترجم في أحدهما ، وفي حال اثباتها - ويغلب أنها كذلك - يترجم أن الترجمة من عملهما معا ، وفي ذلك تفسير لنص ابن خلدون الآخر الذي يقرر أن الترجمة من عمل الاثنين .

أما عن كونهما مسلمين ، فإن هذا النص تفصله عن النص الأول صفحات كثيرة ربما جعلت ابن خلدون ينسى ما ذكره أولا ، ثم انه الى جانب ذلك غير دقيق في تاريخه دقته في مقدمته ، والاضافة الأساسية في تاريخه هذا ما كتبه عن المغرب والبربر على نحو خاص . وهو ينسب الى أوريوسوس أخبارا لا نجدها في الترجمة الاندلسية ولا في النص الأصلي .

- ٧ -

ننتهى في هذا البحث الى الآتى :

شهدت الاندلس نهضة فكرية عظيمة في القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى - بتوجيه من الخليفتين العظيمين عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر شارك فيها نصارى الاندلس المستعربون ونقلوا الى اللغة العربية التى أضحت على نحو أساسى لغتهم ما يهمهم من كتب دينية وما يهمهم ويهم المسلمين فى الوقت نفسه من كتب فى مجالات أخرى .

وكان كتاب باولوس أوريوسوس فى التاريخ ، أحد هذه الكتب التى ترجمت الى اللغة العربية حوالى سنة ٣٦٠ هـ ، واحتفظت الترجمة العربية بطابع دينى واضح يتناسب مع روح التسامح السائدة فى ذلك الوقت ، بل أن المترجم النصرانى أضاف الى النص الأصلي نقولا من كتاب كنسيين قدامى ، ومن كتاب كنسيين عاصروا حكم القوط .

ويترجح أن هذه الترجمة من عمل القاضى أصبغ بن عبد الله بن نبيل أو المطران عبيد الله بن قاسم أو هما معا .

ولا نستطيع أن ننقل من الترجيح الى القطع ، الا بتوصلنا الى نسخة أخرى عربية من هذا الكتاب ٧

دكتور عبادة عبد الرحمن كحيله

الانسان عند فلاسفة المغرب العربى

الدارس للكثير من المؤلفات التى تهتم بتحليل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العربى والمغرب العربى ، يجد الكثير من الأحكام الخاطئة التى يصدرها هذا الباحث أو ذاك من الباحثين فى مجال الفلسفة العربية فى المشرق والمغرب أيضا . ولعل من بين تلك الأحكام الخاطئة ، بل من أهمها ، القول بأن فلاسفة العرب لم يهتموا بالبحث فى الانسان ، ولم يدركوا بوضوح البعد الانسانى وأهميته .

واعتقد من جانبى بأن هذا الحكم ، أو هذا التصور من جانب أكثر الباحثين ان لم يكن كلهم ، يعد حكما خاطئا قلبا وقالبا وقد أدى اليه نوع من التسرع وعدم الادراك الدقيق لطبيعة الآراء التى قال بها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب .

اننى لا أقول بهذا اليوم من جانبى ، دفاعا عن أجدادنا من فلاسفة العرب ، اذ توجد الكثير من المآخذ ، ويوجد الكثير من أوجه النقد التى يمكن توجيهها الى المذاهب التى تركها لنا فلاسفة العرب ، ولكن كل ما أود التركيز عليه والتنبيه اليه ، أن الانسان والبحث فيه من جانب فلاسفة العرب لم يكن كماً مهملاً ، لم يكن جانبا منسيا من النسق الفكرى والمذهبى عند كثير من فلاسفتنا نحن العرب .

نعم يجب أن يعلم الباحث منا أنه يوجد فرق ، وفرق كبير ، بين أن ننفى اهتمام فلاسفة العرب بالبعد الانسانى ، وبين أن نقول بأن دراستهم للبعد الانسانى انما كانت مرتبطة بالبعد الالهى ، أو هى على الأصح تعد مستغرقة من بعض زواياها فى البعد الالهى .

نوضح ذلك بالقول بأننا اذا قمنا بتحليل الآراء الفلسفية عند فلاسفة المغرب العربى ، فأننا نجد أنهم لا يفصلون فصلا حاسما بين البعد الالهى والبعد الانسانى ، ولكن هذا لا يجب أن يدفعنا الى القول بأنهم قد أهملوا البعد الانسانى .

لقد كان متوقعا من جانبهم بحكم العصر الذى عاشوا فيه ، أى العصر الوسيط ، وبحكم ثقافتهم التى استمدوها من فلاسفة اليونان تارة ومن الدين

الاسلامى تارة أخرى ، أقول كان متوقعا منهم دراسة البعد الانسانى من خلال البعد الالهى . ان البعدين يبدوان عند أجدادنا من فلاسفة العرب ، كالأوانى المستطرفة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد .

وكل ما نستطيع أن نلاحظه أن مشكلة ما من المشكلات التى بحثوا فيها وحاولوا سبر أغوارها ، انما يغلب عليها الطابع الالهى ، وأن مشكلة أخرى قد نجد الغالب عليها الطابع الانسانى . اننا لا نستطيع أن نسوى بين البحث فى مشكلة كوجود الله تعالى وكيفية صدور الموجودات عنه ، وبين البحث فى مشكلة كالخير والشر والقضاء والقدر وغيرهما من مشكلات . فمن الواضح أن المشكلة الأولى يغلب عليها الطابع الالهى الميتافيزيقى ، أما مشكلات كالخير والشر والبحث فى الارادة الانسانية ، فانما يغلب عليها الطابع الانسانى ، وان كانت - كما قلت - غير مقطوعة الصلة بالمجال أو البعد الالهى .

بل اننى أقول اليوم من جانبى بأننا داخل المشكلة الواحدة نستطيع أن نفرق بين درجات للبعد الانسانى من حيث القلة والكثرة . فاذا بحث المفكر فى مشكلة كحرية الارادة أو القضاء والقدر واتجه اتجاها جبريا فمن الواضح أن هذا الاتجاه من جانبه انما يعبر عن غلبة البعد الالهى على البعد الانسانى . وإذا اتجه الفيلسوف الى القول بحرية الارادة الانسانية ، فان هذا القول أو الاتجاه من جانبه انما يعد تعبيراً عن غلبة الكم الانسانى على الكم الالهى ان صح هذا التعبير .

وما يقال عن مشكلات كالخير والشر والقضاء والقدر ، يقال عن اطار معين كاطار البحث فى الفلسفة الخلقية ، واطار البحث فى المدنية الفاضلة . اننا اذا وجدنا كلا من مسكويه والغزالي قد اهتمتا بالبحث فى الفلسفة الخلقية ، فلا بد أن نضع فى اعتبارنا أنه لا يصح التسوية بين درجة الكم الالهى والكم الانسانى عند كل منهما على السواء فى دراستهما لمجال الفلسفة الخلقية ، اذ نلاحظ أن الكم الالهى عند مفكر كالغزالي فى دراسته للفلسفة الخلقية يعد أكثر من الكم الالهى الدينى عند فيلسوف كمسكويه .

واذا وجدنا الفارابى مهتما بالبحث فى المدنية الفاضلة من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وغيره من كتب ، ووجدنا ابن باجة هو الآخر مهتما بالبحث فى هذا الموضوع أو هذه المشكلة من خلال كتابه تدبير المتوحد على وجه الخصوص ، الا أننا يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الكم الانسانى عند ابن باجة يعد أكثر وضوحا من الكم الانسانى عند الفارابى فى مدينته الفاضلة ، ويتبع ذلك قولنا بأننا نستطيع استخلاص أبعاد انسانية من خلال حديث ابن باجة عن الاغتراب وعن المدينة الفاضلة ، أكثر مما نستطيع استخلاصه من مدينة الفارابى الفاضلة . وهكذا الى آخر الأمثلة التى نقصد من وراء ذكرها الى أن تكون دعوة من جانبنا للباحثين فى مجال الفلسفة العربية الى كيفية التعرف على حقيقة البعد الانسانى

عند فلاسفة العرب ، ومدى ارتباطه أو انفصاله عن البعد الالهى ، وأيضا البحث فيما نطلق عليه درجات الكم الانسانى وكيف تختلف شدة وضعفاً من خلال علاقتها بدرجات الكم الالهى .

وإذا انتقلنا من هذا التمهيد أو هذا المدخل الذى نجده ضروريا للتعرف على حقيقة البحث فى الانسان عند فلاسفة العرب ، الى الكشف عن الانسان عند فلاسفة المغرب العربى وهو موضوع بحثنا ، قلنا اننا اذا كنا لا نجد فى المغرب العربى الاسلامى الا ثلاثة فلاسفة فقط وذلك بالمعنى المذهبى الدقيق المحدد ، وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، فاننا نجد كل هؤلاء الفلاسفة قد اهتموا بالانسان من زاوية أو أخرى من زوايا البحث فى الانسان وما أكثرها .

وسوف ننحى التفصيلات جانباً ونركز على النظرة العامة عند كل منهم للانسان ، وذلك حتى يكون ذلك من جانبنا تدليلاً على أننا لا نعدم عند هؤلاء الفلاسفة اهتماماً بالبعد الانسانى .

فاذا بدأنا بابن باجة وجدنا أنه قد ترك لنا بعض الكتب والرسائل التى نجد فيها ما يتعلق بالانسان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ومن بينها أهم كتبه على وجه الاطلاق وهو كتاب تدبير المتوحد ، ورسالة الوداع ، ورسالة الاتصال ، وكتاب النفس .

لقد كان ابن باجة حريصاً على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ، حريصاً على بيان أهمية العقل ، بل يمكن اعتبار ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية فى بلاد الأندلس .

لقد اتجه ابن باجة الى البحث فى الجوانب العقلية الفكرية ايماناً من جانبه بأهمية تلك الجوانب فى المجال الانسانى ، بل اننا نجد لديه نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى ، كما نجده حريصاً على نقد ما يسمى بالأحوال الصوفية وذلك على النحو الذى يقول به الغزالى .

معنى هذا كله أن ابن باجة ينظر الى الانسان من خلال اطار عام هو اطار العمل ، وليس اطار القلب أو الذوق أو الوجدان على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجه عام ومن بينهم الغزالى . وإذا كان ابن باجة ينظر الى الانسان من خلال هذا المنظور ، منظور العقل فان هذا ان دلنا على شئء فانما يدلنا على البعد الانسانى فى فلسفته من جهة ، وعلى ثقة فى القدرة الانسانية من جهة أخرى . ان العقل عنده لا يعد عاجزاً عن الوصول الى الحقيقة على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجه عام ، بل ان العقل الانسانى بإمكانه أن يصل الى معرفة الآخرين . وما أحوجنا وخاصة فى هذا العصر الى الاستفادة من هذا الرأى الذى يقول به ابن باجة ، وما أحوجنا أيضاً الى أن نثق بالقدرة الانسانية وما تستطيعه تلك القدرة من تحقيق العديد من الانجازات الفكرية .

ولا يخفى علينا أن ابن باجه في تقديسه للعقل وأهميته ومكانته ، انما كان حريصا على بيان الفرق بين الخاصة والعامة ، الفرق بين من يجعلون العقل طريقا لهم ، وبين من يسلكون مسلكا حيوانيا الى حد كبير . وكم كانت أقواله في تدبير المتوحد وغيره من كتب ورسائل معبرة عما يشعر به من نوع من الغربة أو الاغتراب alienation ولنقف قليلا عند حديثه عن المتوحد وما يشعر به من غربة وذلك حتى يتسنى لنا ادراك مدى اهتمامه في فلسفته بالبعد الانساني .

ان ابن باجه يحدد لنا معنى التدبير ومعنى المتوحد وخاصة في كتابه العظيم « تدبير المتوحد » . ان التدبير يعنى ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . ومن هنا فان لقطه التدبير لا تطلق أساسا على الفعل الواحد ، وانما تقال على مجموعة أفعال ، وذلك كما نقول ان الله تعالى يعد مدبر العالم .

واذا كان ابن باجه يميز بين تدبير الله وتدبير الانسان المتوحد ، على أساس أن تدبير الله بعد تعبيراً مطلقاً شاملاً ، أما تدبير الانسان فانه يعد تعبيراً محدداً خاصاً ، فان ذلك لا يعنى غياب الانسان في الوجود الالهي كما يذهب الى ذلك كثير من الباحثين في فلسفة ابن باجه ، بل ان قصد ابن باجه هو التركيز على الوجود الانساني أساساً وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الانساني متبلوراً حول ما يسميه بالمتوحد . ذلك المتوحد الذي يتأمل الوجود (الكلي) بحيث ينسى الوجود (الجزئي) .

والوجود الكلي ليس من الضروري أن يكون القصد منه الوجود الالهي ، بل ان الوجود الكلي هنا انما يعنى أساساً ذلك الوجود الذي يمثل الأمور المعقولة الثابتة . والدليل على ذلك أن ابن باجه يحدد لنا معنى المتوحد بأنها تدل على الانسان المفرد الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضاً . ان هذه اللقطة ، لقطه المتوحد تطلق على الفرد الواحد ، كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين ، يعيش كل منهم في نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمط من الحياة التي يدبرها الفكر .

لا بد أن ننبه ههنا من جانبنا أن هذه الفكرة عند ابن باجه تعنى أساساً اعلاء الوجود الانساني الفردي . ان الفرد لا يفقد ذاته في خضم الآخرين نظراً لأن كل فرد - طبقاً لتصوير ابن باجه - في هذه المدينة انما يحيا حياة الفكر ، يحيا حياة يدبرها الفكر ومن أجل الفكر .

ان الفردانية هنا عند ابن باجه تعد واضحة . وليس أدل على وضوحها ، من وجود فكرة الاغتراب عنده . انه حين ذكره لواجبات المتوحد يبين لنا أن الانسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الانسان العادي في أفعاله ، بل على العكس من ذلك ، انه يجب عليه مشاركة أهل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون في الأمور المعقولة .

وحرص ابن باجه على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة العاقلة ، أحسبه تمييزا بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة عند الخاصة أى الفلاسفة . ان الفضيلة العادية يكون الانسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم بحيث تكون شخصيته هنا غير محددة الاطار لأنها اختفت في خضم الكتل البشرية ان صح هذا التعبير وهذا التكتل البشرى يكون كل فرد من أفراد مقلدا ومتابعا وسائرا على نمط الآخرين . أما في حالة الفضيلة الفلسفية فأننا نجد فيها عند الانسان الفرد ، العلو والتسامى وعدم ذوبان الشخصية ، نجد فيها عند المتوحد اعلاء للذات ان هذا الفرد يشعر لما فيه من علو وتسامى بالغربة عند الآخرين ، الغربة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع . وإذا كان فاعلا أفعاله على نمط أناس آخرين ، فان هذا لا يعنى من جانبه تقليدا لهم لأنهم من المتوحدين مثله ، من الذين يلتزمون بالفكر ومنهج الفكر . ان التقليد لا يوجد الا في حالة العامة ، في حالة الفضيلة العادية ، أما بالنسبة لحالة المتوحد فأننا لا نجد التقليد والمشاركة القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون محاذيا ومقلدا له لأسباب غير صادرة عن الفكر والعقل ، بل نجد حالة التفرد بأوضح صورها لأن اطار المشاركة هنا هو الأساس الذى اذا برهن الفرد المتوحد على صحته والتزم به ، فان الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضا من جانبه على صحته .

فاذا فعل الفرد المتوحد مثل ما يفعله الآخر ، فان هذا الآخر يعد متوحدا أيضا ومن هنا لا يكون مقلدا كما هو الحال بالنسبة للعامة . وكم دعانا ابن باجه الى أن الانسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الانسان العادى في أفعاله ، يجب عليه الاتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكمة والخبرة فان هذا أفضل له من الاتصال بالشبان . ان الشيوخ في أفعالهم أقرب الى المتوحدين ، والشبان في تصرفاتهم أقرب الى العموم والاشترك والتقليد . كم بين لنا ابن باجه أن المدينة الفاضلة لا تحتاج الى طبيب ولا الى قاضى . ان اللجوء الى الطبيب يكون بسبب مشاركة الفرد أو تقليد الفرد للآخرين الذين لا يلتزمون باللائم من الغذاء . أما في حالة المتوحد فانه لا يأكل الا الملائم من الغذاء . واللجوء الى القاضى أيضا لا يلجأ اليه المتوحد لأن المتوحد ليس بينه وبين سائر المتوحدين الا المحبة والاخاء والمودة . انه يتحلى بالفضيلة الخلقية العقلية . ان أفعاله خليقة بأن تصبح الهية ، انه يعد جديرا بلفظة الانسان .

بل أننا لا نجد أثرا للدين في مدينة المتوحد ، أو مدينة المتوحدين . والواقع أن ابن باجه - كما سبق أن أشرنا - يتجه الى اقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة ، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى ، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الانسان معهم من المتوحدين أيضا ، من

الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر . ان الدين اذا كنا نجد فيه دعوة الى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التي تجمع بين الناس جميعا في كل مكان ، الا اننا نجد عند ابن باجه نوعا من التفرد كما قلنا ، نوعا من البعد ، بل التزاما تاما بالابتعاد عن الجماهير ، الجماهير التي تمثل الموجود ، ولا تمثل الوجود ، أى تمثل الزائل والعابر والحسى ، ولا تدرك أهمية الوجود بما فيه من أزلية وثبات .

ان المتوحد أو هؤلاء المتوحدين انما هم كالنوابت ، أى كالنبات الذى ينمو من تلقاء نفسه ، وهذا اذ دلنا على شيء فانما يدلنا على أن أفعالهم انما تختلف عن أفعال الآخرين . من العامة والجمهور . بل ان ابن باجه يبين لنا - من خلال ذكره لواجبات المتوحد - أن المتوحد يجب أن يتجه الى فعل أفعاله مختارا أى من تلقاء نفسه ، وليس عن طريق ارغام الآخرين له بل انه لا يصح أن يكون الهدف عنده من أفعاله ، هو مدح الناس له . ان المدح هنا يعد تعبيراً عن مشاركة الجمهور ، تعبيراً عن الزائل في حين أن المتوحد يجب أن تكون أفعاله متصورة لذاتها وليس لأغراض جزئية حسية . انها يجب أن تمثل الغاية وليس الوسيلة والغاية تمثل الوجود بما فيه من ثبات وأزلية ، والوسيلة تمثل الموجود بما فيه من تغير وفساد وزوال .

اننى اعتقد من جانبى اعتقاداً لا يخالجنى فيه أدنى شك ، أن هذه النظرة من جانب ابن باجه ، انما تحمل في طياتها تقديساً لكرامة الفرد ، تتضمن تركيزاً على الحرية الفردية . انها دعوة من جانب أول فيلسوف من فلاسفة المغرب العربى ، الى أن نتمسك بالمعقول من الأشياء ، نركز على الثابت والباقي بحيث ننحى جانباً الأغراض الشخصية الجزئية والتسافه من الأمور ، فهل بعد هذا نجد تقديساً وتكريماً للفرد أكثر من ذلك ؟ كلا ثم كلا . ألم يقل لنا ابن باجه في كتابه « تدبير المتوحد » بتفاصيل منهج يجب أن يسير عليه الأفراد اذا أرادوا لأنفسهم أن يكونوا جديرين بالانتساب للملكة الانسانية ، جديرين « بالانسانية » بكل ما تحمله كلمة الانسانية من معنى .

نعم انها نظرة من فيلسوف عميق الفكر . نظرة من فيلسوف كان حريصاً في كتاباته عن الانسان المتوحد ، الانسان الذى يغترب عن العامة ، على أن يميز لنا بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية . انه يبين لنا أن الشخص الحكيم هو الذى يقدر الغايات الأخيرة ، أى الغايات الروحانية الكلية . ان الشخص الحكيم أو الفيلسوف ليس مجرد زاهد عابد ، ليس قدسياً بحيث يبتعد تماماً عن الغايات الأولى والغايات الثانية ، كلا ليس هذا بمقدوره لأن أولاً وقبل كل شيء فرد من أفراد البشر ، ولكن العبرة والأساس

انما يتمثل في أنه لا يكتفى بالوقوف عند النوع الأول والنوع الثاني منهما ، بل ينظر اليهما على أنهما كالمسلم أو الطريق الموصل الى الثابت واليقيني والعقلي .
اننى لا أتردد في القول بأن ابن باجه قد وضع أساس الفلسفة العقلية في المغرب العربي ، وكان ممهدا لطريق العقل ، ذلك الطريق الذى نجده عند ابن طفيل . ثم عند عميد الفلسفة العقلية في عالمنا العربي كله من مشرقه الى مغربه ، وأقصد به الفيلسوف ابن رشد .

ان التدبير عند ابن باجه لا يعد نظرة خيالية من جانبه . انه لا يعنى به مجرد التأمل والمعرفة النظرية الصرفة فحسب . ان التدبير يقصد به أساسا ، سياسة الناس ، يقصد به في المقام الأول وضع الأمور في موضعها ، يهدف من ورائه الى تقديس كل ما هو انساني ، وتكريم العقل وكل ما هو عقلاني . أليس هو القائل في كتابه : تدبير المتوحد ، ان لفظة التدبير انما تقال على ترتيب أفعال تحقيق غاية مقصودة . وهذا ان دلنا على شيء فانما يدلنا على أن التدبير يعد انسانيا في المقام الأول ، اذ أن المتوحد يطلب الغاية عن قصد ، كما أنه يرتب الأفعال التي تؤدي الى تحقيق هذه الغاية . واذا قلنا بالترتيب ، فان هذا الترتيب لا يتسنى للمتوحد أن يقوم به الا عن طريق الفكر ، طريق الانسان ، طريق العقل ، ذلك الطريق الذهبي . ألم يكن ابن باجه حريصا في رسالة «الاتصال» على التمييز بين الناس ورفع طبقة على أخرى على أساس أن طبقة منها أكثر التزاما بالعقل ، وطبقة أخرى أقل التزاما بالعقل . اننى اعتقد أن تفرقة بين الجمهور والنظار والسعداء انما يتدرج من الأدنى (الجمهور) الى الأوسط (النظار) الى الأعلى ((السعداء) . أقول ان تفرقة بين هذه الطبقات الثلاثة انما كان أساسه تقديس العقل من جانبه ورفعته فوق كل كلمة ، رفعه الى أسمى مكانة . تقديس الفرد المتوحد ، هذا الفرد الذى لا يعد منعزلا تماما عن المجتمع ، بل انه يمكن أن يعيش مع متوحدين مثله . أن مدينته الفاضلة ليس فيها فرد واحد ، بل أفراد كثيرين .

واذا كان ابن باجه قد تأثر في نظريته للانسان بكثير من المصادر الفلسفية التي سبقته وعلى رأسها المصادر اليونانية وخاصة أفلاطون في جمهوريته ، والفارابي في مدينته الفاضلة ، الا اننا نجد لديه الكثير من النظرات العميقة غاية العمق التي تكشف عن اتجاهه العقلاني ، تكشف عن تقديسه للانسان ، تبين لنا الفرق ، والفرق الدقيق بين الانساني من جهة ، وغير الانساني من جهة أخرى .

ان آراء ابن باجه التي تتعلق أساسا بالانسان قد أثرت في تشكيل وجهة نظر الفيلسوف ابن طفيل كما قلت منذ قليل ، كما أنها أثرت في تحديد مسار فلسفة ابن رشد وخاصة ما تعلق منها بالانسان . ولنحاول الآن الإشارة مجرد إشارة الى بعض النقاط الرئيسية عند هذين الفيلسوفين حتى يتسنى لنا ادراك أهمية البعد الانساني في فلسفة الفيلسوفين ، والتدليل على أن البعد الانساني لم يكن كماً مهملا في فكر ابن طفيل من جهة وفلسفة ابن رشد من جهة أخرى .

لقد ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هي قصة حي بن يقظان . ويمكننا القول بأن ابن طفيل في نظريته للانسان انما كان متأثراً بابن باجه ، سواء كان هذا التأثير من جانبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . ان المتوحد عند ابن باجه ، يتلاقى في الكثير من الزوايا والأبعاد مع شخصية « حي » في الجزيرة المهجورة التي نشأ عليها .

اننا اذا حللنا قصة حي بن يقظان ، هذا العمل الأدبي والفلسفي البالغ حد الروعة والاتقان الفلسفي والفكري ، فاننا نجد القصة تتعرض لدراسة الكثير من الجوانب والمجالات . اننا نجد في القصة دراسة للمجالات الطبيعية والمجالات الالهية الميتافيزيقية واذا كان ابن طفيل يعرض لنا من خلال قصته الفلسفية كيفية وجود « حي » في الجزيرة المهجورة وهل نقول بالتفسير العادي أى ولادته من أب وأم ، أم نقول بتولده من العناصر ، هذا القول الذي يقترب كثيراً من التفسير المادي ، فانه يعرض علينا أيضاً الكثير من الآراء التي تعد داخلة في مجال دراسته للعالم العلوي والعالم السفلي .

واذا سرنا مع ابن طفيل في قصته وجدناه يبين لنا آراءه حول الكثير من المشكلات الالهية الميتافيزيقية كالبحث في حدوث العالم وقدمه ، ودراسته الأدلة على وجود الله وبيان صفاته ، ودراسة موضوع الخلود ، أى فلسفة الموت ، بالإضافة الى تحليله الدقيق لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين .

ويمكننا القول بأننا اذا كنا لا نعدم وجود بعض الآراء الفلسفية التي تتعلق بالبعد الانساني في دراسة ابن طفيل لبعض المجالات الطبيعية والمجالات الميتافيزيقية الالهية ، الا أن تركيزه على البعد الانساني انما يتضح بصورة أكثر تحديداً ودقة في عرضه لموضوع الخلود ، وتحليله لموضوع فلسفة الدين ، أى العلاقة بين الفلسفة والدين .

ونود أن نؤكد من جانبنا أن ابن طفيل - كما سبق أن أشرنا - انما يتجه اتجاها عقلانياً ، بمعنى أنه في نظريته للانسان كان متأثراً أساساً بالبعد العقلاني . وكم نجد أوجه تلاق بينه وبين ابن باجه كما نجد أوجه اختلاف رئيسي بل جذري بينه وبين الغزالي وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية . انه في دراسته للانسان لا يرتضى لنفسه البعد الصوفي العملي ، وانما يؤكد باستمرار على الجانب العقلي . ولعل هذا يؤكد لنا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية وذلك في نظريتها للانسان ، سواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه ، ابن باجه ، أو مثلها الفيلسوف الذي عاصره فترة وان كان مات بعده ، ونعني به ابن رشد آخر فلاسفة العرب .

غير أننا اذا قارنا بين البعد الانساني عند ابن باجه على النحو الذي سبق أن بيناه ، والبعد الانساني عند ابن طفيل ، فانه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد

الانسانى عند ابن طفيل انما نجد علاقة أكثر وضوحا بالبعد الالهي ، بمعنى أننا نجد صلة أوثق بين البعدين ، مما نجده عند ابن باجه . ولعل هذا يتضح كما قلنا من دراسة ابن طفيل لموضوع الخلود وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة . ان دراسة هاتين المشكلتين من خلال الصفحات التي تركها لنا الفيلسوف المغربي ابن طفيل في قصته « حى بن يقظان » انما تبين لنا أن المنظور الالهي لم يكن غائبا عن الأبعاد الانسانية وذلك على الرغم من الركائز الانسانية العديدة التي يجدها الدارس سواء في أبعاد فلسفة الموت أو في جوانب التفرقة بين اتجاه سلامان واتجاه أبسال واتجاه حى ، أى الشخصيات التي يدور بينها الحوار الدينى والفلسفى في مجال التوفيق بصفة خاصة .

لقد كان ابن طفيل في معرض دراسته للخلود حريصا على بيان التفرقة بين طبيعة النفس الانسانية من جهة ، والجسم أو المادة من جهة أخرى ، حريصا على التمييز بين ما يعد بالفعل (الصورة) وما يعد بالقوة (الجسم) . لقد حلل لنا ابن طفيل حالات النفس في حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله) ، ويربط بين ذلك وبين الخلود في العالم الآخر ، نظرا لأن السعادة والشقاء في العالم الآخر لا بد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال البشر في هذه الحياة الدنيا . وهذا ان دلنا على شيء فانما يدلنا على أن المنظور الالهي لم يكن غائبا تماما في بعض أبعاد دراسة ابن طفيل لتلك المشكلة .

ان ابن طفيل يميز بين ثلاث حالات فيما يتعلق بمصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود . حالة أولى تمثل النفس أو الانسان الذى أدرك واجب الوجود ثم فقد ادراكه بالمعصية ، ومصير الانسان في تلك الحالة انما يتمثل في الآلام التي لا نهاية لها وسواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل أم بقى في الآلام بقاء لا نهائيا .

وحالة ثانية تمثل الانسان الذى أدرك وجود الله وأقبل تماما عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد ، ومصير النفس بعد الموت انما يتمثل في لذتها وغبطتها وسعادتها سعادة لا نهاية لها .

وحالة ثالثة تمثل الانسان الذى لم يدرك وجود الله . ومصير النفس في هذه الحالة انما يكون كمصير الحيوانات .

نخرج من هذا كله الى القول بأن هذه القسمة من جانب ابن طفيل انما تؤدي الى أهمية المعرفة بالنسبة للانسان من جهة ، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى . والدليل على ذلك ، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت ، انما تعد أفضل من الحالة الأولى ، حالة المعرفة ولكن الخروج عليها عن طريق المعصية ، كما تعد أفضل من الحالة الثالثة ، لأنها حالة تسوى بين الانسان والحيوان . ان

الانسان الذي لا يعرف ، الانسان الذي لا يدرك ادراكا دقيقا ، انما يعد أقرب الى الحيوان منه الى الانسان كما ينبغي أن يكون الانسان .

واذا كان ابن طفيل . قد اهتم ببيان دور المعرفة واستخدام الفكر والعقل بالنسبة للانسان وذلك في معرض دراسة لفلسفة الموت ، فاننا نجد هذه الأبعاد عنده واضحة تمام الوضوح في دراسته لمراتب أعمال الانسان للوصول الى المشاهدة . لقد كان حريصا على أن يبين لنا أن المرتبة الأولى التي يتشبه فيها الانسان بأعمال الحيوان غير الناطق تعد أدنى من المرتبة الثانية التي يتشبه فيها الانسان بالأجرام السماوية ، أي يبتعد عن النقص ويكون نقيا وشفافا مثلها ، كما أن هذه المرتبة الثانية تعد أدنى من المرتبة الثالثة التي تمثل التشبه بالموجود الواجب الوجود . ان الانسان اذا كان محتاجا للنوع الأول لحفظ جسمه وللنوع الثاني لحفظ نفسه ، فانه أشد احتياجا للنوع الثالث الذي يقوم على التأمل وعمق النظرة .

ولعل هذا التحليل من جانب ابن طفيل يذكرنا بما سبق لابن باجه أن تعرض له من خلال تمييزه بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية .

اننى أحسب أن هذه الأنواع الثلاثة التي يذكرها ابن باجه في كتابه تدبير المتوحد انما كان لها أثرها في بلورة فكر فيلسوفنا ابن طفيل حول تلك المراتب الثلاثة . واذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية انما تعد طريقا للحالة الثالثة عند ابن باجه ، بمعنى أن الهدف الرئيسى انما هو يتمثل في الحالة أو المرتبة الثالثة ، فاننا نجد هذه الفكرة أيضا عند ابن طفيل . وهذا ان دلنا على شيء فانما يدلنا على أن المنظور العقلانى انما نجده أيضا عند ابن طفيل في نظرتة للانسان تماما كما وجدناه عند ابن باجه في تصوره للانسان المتوحد .

وكل ما نجده من فرق بين نظرة الفيلسوفين بالنسبة للانسان هو ما سبق أن أشرنا اليه وهو أننا نجد نوعا من **الغياب الالهى** في تصور ابن باجه ، في حين نجد نوعا ما من **أنواع الحضور الالهى** في محاولة ابن طفيل .

ولعل ابن طفيل في دراسته لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة انما كان حريصا على بيان دور العقل ودور التفكير العقلانى ورفعته الى أعلى درجة . ان أبسال اذا كان قد ترك صاحبه سلامان ، واتجه الى جزيرة كان يحسب أنها مهجورة تماما من الأدميين انما يدلنا على ضرورة وأهمية التأويل العقلى (أبسال) وعدم التعلق بالظاهر أو التقليد (سلامان) وتوصل (حى) بمفرده في جزيرته المهجورة الى ما يخبرنا به الدين والشرع ، فان هذا يعد دلالة على تقديس العقل ، العقل القادر على النفاذ الى جوهر المشكلات الميتافيزيقية دون خارق من السماء ، بل ان هذا التصور من جانب ابن طفيل وخاصة بالنسبة لتحديد أبعاد ومعالم فكر

شخصية « حى » انما يلتقى من بعض الزوايا والجوانب مع بعض أبعاد الدين الطبيعى الدين الذى يقوم على العقل أساسا دون حاجة الى وسائط . نقول يلتقى من بعض الزوايا وليس من كل الزوايا نظرا لأننا لا نعدم وجود اختلافات قد تكون جذرية بين تصور ابن طفيل لفكر حى ، والتصور الذى نجده عند القائلين بالدين الطبيعى .

وإذا انتقلنا من ابن طفيل الى ابن رشد ، وجدنا أن هذا الفيلسوف كان من أكثر فلاسفة المغرب العربى اهتماما بدراسة البعد الانسانى وذلك داخل مجال مذهبه الفلسفى ، وأن كنا نلاحظ أن استقلالية الانسان وخاصة عن البعد الالهى ربما تكون عند ابن باجه أكثر وضوحا وتميزا .

ولكن ميزة ابن رشد تتمثل فى طرقه لكثير من المشكلات التى وان كانت لها صلة وعلاقة وثيقة بالمجال الالهى ، الا أنها تبحث فى أبعاد تتعلق من بعض جوانبها بالبعد الانسانى وذلك على تنوع مستويات هذا البعد الانسانى . ان الصلة بين ابعدين ، البعد الانسانى والبعد الالهى تبدو - كما أشرت فى أول الدراسة - كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى وقت واحد .

وكل ما نلاحظه فى مجال الفلسفة الرشدية أننا اذا كنا نجد ابن رشد يتصدى لدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولا مباشرا فى المجال الالهى الميتافيزيقى كاقامة مجموعة من الأدلة على قدم العالم ، أى قدم المادة الأولى التى تعد عنده أزلية وتقديمه لمجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى وبحثه فى الصفات الالهية ، فان تلك المشكلات انما تمس مسا خفيفا البعد الانسانى ، بل نستطيع أن نقول اليوم من جانبنا أن ذهاب ابن رشد وتأكيد على القول بوجود مادة أولى أزلية ، أى وجود شينية معينة متميزة ، أوجد الله منها الموجودات ، انما يعد تأكيدا من جانبه على وجود بعض الركائز الوجودية ، ومنها ركائز انسانية ، بل اعتقد أن البعد الانسانى سيكون مختفيا تماما فى دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب الى القول بايجاد الله تعالى للعالم عن العدم ، أى القول بحدوث العالم .

وإذا كانت تلك المشكلة ، تمس مسا خفيفا كما قلت البعد الانسانى ، فاننا نجد ذلك أيضا فى دراسة لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى . صحيح أن هذه الدراسة تدخل كما قلت دخولا مباشرا فى أكثر أبعادها فى المجال الالهى ، ولكن تطرق ابن رشد أثناء دراسته لهذا المجال الى البحث فى السببية واثباته الأثر الانسانى ان صح هذا التعبير ، والبحث فى الغائية والربط بينها وبين السببية ، كل هذه نقط لا يصح أن نتغافلها ، ولا أن نصرف النظر عن دلالتها الانسانية . ان الدارس لنقط الارتكاز هذه فى دراسته لكثير من المشكلات التى تدخل دخولا مباشرا فى البعد الالهى ، يدرك تمام الادراك وجود بصمات انسانية ، بل محاور انسانية فى بعض زوايا هذا البعد الالهى .

ان البعد الانساني ، واهتمام ابن رشد بتحديد معالمه وزواياه يظهر بصورة أكثر وضوحاً في دراسة ابن رشد لموضوع المعرفة ، وتركيزه على دور العقل الانساني الذي يعتمد في البداية على الحواس وان كان يتخطاها حتى يصعد الى الكلي والعقلي والمجرد . وهذا ما أدى به الى رفض طريق التصوف جملة وتفصيلاً . يظهر البعد الانساني في النقد العنيف الذي وجهه ابن رشد للأشاعرة ، والدارس لتراث الأشاعرة يشعر أن البعد الانساني يكاد يتلاشى في فكرهم ، بحيث يكاد يختفى تماماً في الاطار الالهي ، أو الوجود الالهي .

واذا كان ابن رشد قد بحث في مشكلة الخير والشر ، فأننا نجد في بحثه لتلك المشكلة يبين لنا أن العقل بإمكانه التمييز بين ما هو خير وما هو شر . انه لم يرجع التمييز الى الشرع على النحو الذي نجده عند الأشاعرة ، بل أرجعه الى العقل تقديساً من جانبه للعقل الانساني ودوره في صياغة الكثير من الأبعاد الوجودية الانسانية . كما أن ابن رشد اذا كان قد حاول من جانبه البحث في مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، الا أنه كان أكثر فلاسفة العرب في دراسته لتلك المشكلة ، اهتماماً بالبعد الانساني . ويكفي أن نذكر أنه يعلى العقل دوماً . واذا قلنا العقل فأننا نقصد العقل الانساني أساساً . وهل يستطيع الباحث أن يقول بغير ذلك وخاصة اذا وضع في اعتباره رفع ابن رشد لأهل البرهان فوق مرتبة أهل الخطابة والاقناع ، بل فوق مرتبة أهل الجدل من المتكلمين . ان تركيز ابن رشد على الطريق البرهاني العقلي نجد فيه تأثيراً من جانبه بابن باجه وأعلاء ابن باجه للعقل ودوره في صياغة وجودنا الانساني .

بل اننا في الواقع لا نجد مشكلة يتصدى ابن رشد لدراستها وسبر أغوارها الا ويبين لنا أثناء دراسته لها وبعد صياغة لأبعادها وزواياها ، أن كلمة العقل فوق كل كلمة ، أن الانسان ليس عاجزاً عن التصدى لها وتقديم الآراء حولها .

ان الدارس للمشكلات التي تدخل في النسق الفلسفي الرشدي يجد تقديساً من جانبه للانسان واثباتاً لدوره . صحيح أننا قد نجد لديه نوعاً من الخلط بين البعد الانساني والبعد الالهي ، ولكنه خلط قلماً يوجد ، وخاصة اذا وضعنا في اعتبارنا أنه كان حريصاً على أن يبين لنا بوضوح أبعاد الفعل الانساني ، وما يستطيع الانسان أن يقوم به سواء في المشكلات التي تتعلق تعلقاً مباشراً بالأبعاد الالهية ، أو في تلك المشكلات التي نجد أنها تمثل التواجد الانساني ، تمثل الاعتماد اعتماداً رئيسياً على العقل ، العقل الذي هو في أساسه عقل انسان ، عقل ليس عاجزاً أو مشلولاً ، ولكنه العقل الذي له استقلاليته ، العقل الانساني الذي يضع بصماته الواضحة والبارزة على هذا الوجود الذي نعيشه ونحياه .

غير مجد في يقيني واعتقادي ، النظر الى فلاسفة المغرب العربي على أنهم أهملوا في فلسفاتهم البعد الانساني . ان هذه النظرة تعد فيما نرى اليوم من جانبنا

نظرة خاطئة في أساسها وجوهرها ، نظرة يجانبها الصواب قلبا وقالبا . انك اذا حللت أفعال المتوحد عند ابن باجة نستشعر بأن البعد الانساني في حالة تواجد من أول أفعال هذا المتوحد حتى آخر أفعاله . انك اذا وضعت في اعتبارك رفع ابن طفيل من جانبه لمرتبة حى فوق مرتبة أبسال وسلامان ، فان هذا يعنى في أساسه وجوهره ، رفعا للعقل الانساني وبيانا لمكانته الكبرى واثباتا بأن العقل ، هذا الجوهر الخالد لا يحتاج الى وصاية . انك اذا تأملت وحللت وبحثت في النسق المذهبي الفلسفي الرشدي فانك تشعر أنك أمام فيلسوف كان حريصا حرصا تاما على اثبات دور الانسان وبيان الثقة بالعقل والتأكيد من جانبه على أن الانسان ذلك الفرد المعقول يعد قادرا اذا اعتمد على عقله على انجاز الكثير من المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الالهي ، أو ما تعلق منها بالمجال الانساني .

وما أحوجنا اليوم الى النظر الى فلسفتنا العربية نظرة جديدة ، ما أحوجنا الى بيان دقة الانسان في البناء الفلسفي والآراء الفلسفية التي قدمها لنا فلاسفة المشرق العربي وفلاسفة المغرب العربي . ان محور الوجود هو الانسان ، واذا أهملنا الانسان فقد تساوى لدينا الوجود والعدم . اذا أهملنا الانسان فمعنى هذا اننا قلنا للحياة وداعا . ان الانسان يمثل عظمة هذا الوجود وسر دوامه ، فلا بد اذن على ابراز دور هذا الوجود ، الوجود الانساني . وان من يحلل بدقة مذاهب فلاسفتنا سواء في المشرق أو في المغرب العربي ، فانه سيجد الكثير من العناصر الانسانية البناءة والخالقة ، سيعتقد تماما أن الانسان كان له تواجده في فلسفاتهم ولم يكن عنصرا غائبا ولا كما مهملا . اننا اذا كنا من جانبنا نختلف معهم في قليل أو في كثير من الآراء التي قالوا بها في مجال أو أكثر من مجالات فلسفاتهم وما أكثرها ، الا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن الانسان كان ركيزة بحوثهم الفلسفية ، الانسان كان في دائرة اهتماماتهم حين قاموا بصياغة آرائهم الفلسفية ٢

بعض مصادر الدراسة :

- ابن باجه : تدبير المتوحد
- ابن باجه : رسالة الاتصال
- ابن باجه : رسالة الوداع
- ابن باجه : كتاب النفس
- ابن طفيل : حي بن يقظان
- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
- ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة
- ابن رشد : تهافت التهافت
- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو
- عاطف العراقي : الميتافيزيقيا في فلسفة ابن رشد
- عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد
- عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد
- عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية
- ر. زينب الخضيرى : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى
- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة
- ابن سينا : كتاب الشفاء
- ابن سينا : كتاب الاشارات والتنبيهات

- Aristotle: The logic - English translation.
- Aristotle: Metaphysics - English translation.
- Gilson (E): History of Christian Philosophy in the middle ages.
- Platon: Republic. English translation.
- Wulf: History of medieval philosophy.
- Russell (B): History of western philosophy.
- Renan (E): Averroes et l'averroisme.
- Burnet (J): Greek philosophy - Thales to plato.
- Collingwood (R. G.): An essay on metaphysics.
- Radhakrishnan: History of philosophy Eastern and western.
- Danthier (L): Ibn Rochd (Averroës).

د. عاطف العراقي

أبو الوليد بن رشد وقضية الايمان

ان الفيلسوف ابن رشد واحد من ألمع فلاسفة المسلمين بل لقد اتسعت رقعة شهرته لتمتد من الرحاب الاسلامى الى النطاق العالمى ، لانه الشارح الأول لفلسفة أرسطو أو المعقب الأول كما يحلو لمؤرخى فلسفة أرسطو ودارسيها أن يلقبوه .

وان نمط نشأة ابن رشد وتربيته لا تؤديان به الى المروق والالحاد فضلا عن آثاره التى تضعه فى مكانة سامية من خدمة العقيدة ، فقد نشأ فى بيت علم وفضل ، تعاقبت أجياله على العكوف على الشريعة دراسة والعقيدة تحليلا والفقهاء تأليفا والفتيا ممارسة والقضاء مناصبا ، فلم يقف الأمر فى هذا السبيل اذن عند جده الذى يحمل الحفيد اسمه وكنيته ، ولا عند أبيه وحسب ، بل تعدى ذلك الى ولده عبد الله . لقد تولوا جميعا مناصب القضاء ، بل منصب قاضى الجماعة الذى كان يقابل قاضى القضاة فى مشرق الدولة الاسلامية ، ويمثل منصب وزير العدل فى زماننا هذا الذى نحياه .

انه على الرغم من ذلك كله فقد ذاعت تهمة الزندقة والمروق والالحاد عن الفيلسوف العظيم والمفكر المسلم الكبير ، وأن أخطر ما يؤرق الحقيقة ويؤذى مصداقية التاريخ أن يتبنى هذا الخطأ أو بالأحرى يرويه الصفوة المختارة من المثقفين وممن يتولون مقام الصدارة فى بعض الجامعات ، فلقد سمعت أذنى منذ أعوام غير قليلة أحد الزملاء من الأساتذة يتحدث عن حرية الفكر فى الحقبة الاسلامية بالأندلس ويذكر عدة شواهد لما يقول ، وكان من الشواهد التى ذكرها أن الفيلسوف ابن رشد كان ينكر البعث والحياة الاخرى ولم يتعرض للانتقام الذى يمكن أن يتعرض له مردد مثل هذا القول فى بلد أوربى آنذاك أو فى المشرق الاسلامى .

فزعت من قول الزميل - لأننى أعرف مكانة ابن رشد فى ساحة العقيدة الاسلامية - وسألته عن مصدره فى ذلك الاتهام الذى دمج به المفكر الفقيه المسلم الكبير فكانت اجابته أنه استقى معلوماته هذه مما قرأه للمستشرقين عن ابن رشد لقد صدق الزميل فيما ذكره عن مصادره ، ولكن المصادر نفسها غير صادقة ، بل هى جاهلة اذا أحسنا الظن بها ، ومتحاملة حيناً وكاذبة حيناً آخر اذا ما ذكرنا

الحقيقة خالصة دون مجاملة في التعبير أو تخفيف في اللفظ . على أن الامر الذي يدعو الى الاشفاق أنه لا ينبغي لعالم يرتاد منصة الاستاذية في جامعة من الجامعات أن يطلق حكما أو ينقل خبرا عن علم من أعلام المسلمين استفاضت شهرته على مسيرة التاريخ دون تمحيصه أو التأكد من صدقه ، خاصة وأن آثار المفكر الكبير ماثلة بين أيدينا تنطق بحسن اسلامه وتشير الى عمق ايمانه .

وقبل أن نعرض لآراء المستشرقين في ابن رشد ونصح أخطاءهم في الحكم عليه ، ينبغي أن نقرر أن المفكر الكبير ، لم يقف الاذى الذي حل بسمعه عند المستشرقين وحدهم من قدامى ومحدثين ، وانما تعرض لكثير من الضرر على يد بعض معاصريه من حكام ومن فقهاء ، والأحرى أن نقول : من حاكم واحد ولبعض الوقت ، ومن مجموعة الفقهاء بدافع الغيرة والحسد ، وليس بدافع الحقيقة العلمية والغيرة على العقيدة الاسلامية ، وهنا يجمل بنا أن نعرض لكل من الموقفين على حده : موقف أعلام زمانه المسلمين ، وموقف الأوربيين قديما والمستشرقين حديثا .

ابن رشد ومحنته في عصره :

كانت محنة ابن رشد المتمثلة في اتهماته بالالحاد ذات أسباب عديدة وان كانت نابعة من جوهر واحد يتمثل في الحقد والحسد وضعف النفس البشرية فأما الحقد والحسد فمصدره الفقهاء الذين كانوا يكرهون ابن رشد لمكانته من أمير المؤمنين المنصور أبي يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن . يقول ابن أبي أصيبعة : لما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو الفونس سنة ٥٩١ هـ . استدعى أبا الوليد ابن رشد فلما حضر عنده احترمه احتراما كثيرا وقربه اليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنائي زوج ابنة المنصور . وحين خرج ابن رشد من مجلس المنصور هناك أصحابه وتلاميذه بمنزلته عند الأمير واقباله عليه ، فقال أبو الوليد : والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به ، فان أمير المؤمنين قد قربني الى أكثر ما كنت أؤمله فيه أو يصل رجائي اليه (١) .

كان ابن رشد يدرك أن كل خطوة تقربه الى الأمير تشكل سببا يوجب نار العداوة في صدور حساده فيكيدون له ويختلقون حوله الأكاذيب ، وهذا هو ما حدث بالفعل . ففي الوقت الذي كان يجلس فيه مقربا من أمير المؤمنين كان أعداؤه يذيعون أن أمير المؤمنين قد أمر بقتله .

ويبدو أن ابن رشد قد خافه التوفيق في التعامل مع المنصور وفي طريقة تخاطبه معه ، فالأمراء مهما تبسطوا في الحديث مع الناس يظلون متمسكين بأسباب

(١) ابن رشد للعقاد ص ١٨

الكبرياء ومظاهر الاستعلاء فلا يسمحون للآخرين أن يتيسطوا في الحديث أو يرفعوا التكليف ، ولكن ابن رشد لم يرع ذلك فقد كان يكلم أبا يوسف المنصور بغير كلفه ويقول له : تسمع يا أخى . وربما تسامح المنصور مع ابن رشد فقبل منه هذا النهج من الحديث لولا أن هذا الأخير كان وثيق الصلة بأخى المنصور الذى كان ينافسه وكان اذ ذاك واليا على قرطبة .

وهناك سبب آخر أسهم في غضب المنصور على ابن رشد ، فقد ألف ابن رشد كتابا عن الحيوان ، ولما جاء ذكر الزرافة قال : لقد رأيته عند ملك البربر يقصد بذلك المنصور ، مما اعتبره الامير طعنا فيه وتحقيرا لشأنه . ولقد حاول ابن رشد أن يخرج من هذا المأزق فقال ان لفظ ملك البربر تصحيف من النساخ وانما اللفظ الصحيح هو ملك البرين يعنى المغرب والاندلس ، ولكن هذا التبرير لم يطفىء نقمة المنصور .

كان الأمير اذن في حالة من الغضب تجاه ابن رشد ومن ثم قبل كيد خصومه لديه فنكبه ، فمن هذه المكاييد - طبقا لما يرويه المراكشى في المعجب - أن بعض خصومه راجعوا التلاخيص التى كان يكتبها ، فوجدوا بها بخطه حاكيا عن أحد الفلاسفة القدماء جملة (فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة) فقدموها الى أبى يوسف فأمر باحضاره - وكان في قرطبة - وسأله عما اذا كان ذلك خطه ، فأدرك ابن رشد حقيقة المكيدة وأنكر أن ذلك خطه ، فقال الأمير لعن الله كاتب هذا الخط وطلب من الحاضرين أن يلعنوه .

وكان خصوم ابن رشد كثيرا ما يلفقون له اتهامات في صلب عقيدته ، فقد نسبوا اليه أنه أنكر وجود قوم عاد وذلك في مجال الحديث عن الريح التى أهلكتهم زاعمين أنه قال : اذا كنا لا نؤمن بقوم عاد فكيف نؤمن بسبب هلاكهم وكان هؤلاء الخصوم من المكر بحيث يختلقون لاتهاماتهم سندا فيذكرون أن هذا القول رواية عن أبى الحسن الرعيني عن شيخه أبى محمد الكبير . ان العقاد يورد هذا الخبر في مجال الاستشهاد على عنف سلوك حساد ابن رشد وشدة خصومه في النبل منه (٢) .

ويشتد كيد حساد ابن رشد له فيدسون عليه بعض تلاميذه لكى يملى عليهم شروح بعض كتب الفلسفة ، فشرحها لهم ثم نقلوها عنه وكأنها من رأيه وأشهدوا عليه عددا غير قليل من الناس ورفعوها الى الأمير وطالبوا بانزال العقاب به لأنه سبىء العقيدة ، فاستجاب الامير لهم ونفاه في بلدة غير بعيدة عن قرطبة اسمها أليشانة وكان أغلب سكانها من اليهود .

وهناك سبب آخر أثار كثيرا من العلماء على ابن رشد هو هجومه على مذهب الأشعرية ، والمعروف أن الأشاعرة هم أول من سمو بأهل السنة ، فكان هجوم ابن رشد عليهم وشدة نقده لهم بمثابة عدوان على جمهرة المسلمين .

فإذا ما عدنا الى المنصور وما أوقعه من أذى على ابن رشد ربما وجدنا سببا جديدا أسهم في ذلك ، وهو أن شكوى الفقهاء ضد ابن رشد لديه كانت أبان حربه مع الفرنجة ، وهى حرب دينية ، والناس أبان الحروب الدينية تكون حساسيتهم شديدة حيال قضايا الايمان ، وكانت الاتهامات الموجهة الى ابن رشد تصاغ صياغة مأكرة بحيث تجعل منه واحدا من أعداء العقيدة وخصما من خصوم الايمان ، وفي يقيننا أن المنصور لم يكن كامل الاقتناع بتلك التهم ، وانما كان يستجيب لعواطف الناس بسبب الحرب وحدها ، ولذلك فلم يلبث أن عفا عن ابن رشد وأكرمه ، كما عفا عن غيره من العلماء الذين نكبهم لنفس السبب وأكرمهم ، وكان ذلك بسبب شفاعة جماعة من أهل اشبيلية شهدوا بأن ابن رشد على غير ما نسب اليه ، وكان ممن شملهم عفو المنصور ، أبو جعفر الذهبي الذى أعيد لتولى مناصبه في الدولة وكان المنصور يقول عنه : ان أبا جعفر الذهبى كالذهب الابريز الذى لم يزد في السبك الا جودة (٣) .

ومجمل القول أن الحسد وحده كان وراء اتهام الفيلسوف الجليل بما نسب كذبا اليه ، وكان الفقهاء في العهد السابق على الموحدين أصحاب سطوة وجاه فجاج المشتغلون بالحكمة وأستأثروا بالخطوة والنفوذ لدى سلاطين الموحدين مما أغضب الفقهاء وجعلهم يسعون للإيقاع بمنافسيهم الجدد وعلى رأسهم ابن رشد .

ابن رشد وموقف أوربا منه :

كان أثر ابن رشد ومنهجه في الدارسين الأوربيين ذا أغوار عميقة وأبعاد ملموسة ، يستوى في ذلك اليهود والنصارى .

فأما اليهود فقد أخذوا شروح ابن رشد وآراءه وترجموها الى العبرية ولخصوها وجعلوها - الترجمات والملخصات - العماد الأكبر الذى بنى عليه - تبعا لتعبير جونثال بالنتيا - العلم العبرى ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادى . والواقع أن هذا الرأى لا يعدو كبد الحقيقة ، لأن موسى بن ميمون الزعيم الفكرى والدينى لليهود ، قد طبق منهج ابن رشد حين أراد التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة اليهودية وذلك في كتابه « دلالة الحائرين » .

(٣) ابن أبى أصيبعة في ترجمته لابن رشد .

ولقد اتبعت المدرسة الميمونية هذا النهج ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي وما تلاه من قرون ، ويمكن أن نذكر في هذا السياق أفراد أسرة بني طيون ، ويهود المدرسة البروفنسية في لونيل Lunei وكالونيمو بن ماير وصمويل بن مسلم وليفي بن جرسون وغيرهم (٤) .

يأتي بعد ذلك تأثير ابن رشد في مفكرى النصارى الأوربيين ، وهنا ينبغي أن نقرر أن هؤلاء قد انقسموا الى مدرستين مختلفتين متضادتين ، احدهما مدرسة توما الاكويني ، والثانية هي مدرسة المتحررين من قيود الكنيسة والذين أطلقوا على أنفسهم اسم الرشديين أو المدرسة الرشدية وسوف نعرف بعد قليل أن هؤلاء وأولئك بعيدون عن ابن رشد بعد الأرض عن السماء .

فأما المدرسة التي يرأسها توما الاكويني وهو رجل دين مشهور فقد عمدت الى تكفير ابن رشد ، ولم تكتف بذلك بل اتهمته بأنه كبير الملحدين ، ولكن الذي يدعو الى العجب أنه مع هذا العداء الشديد الذي يحمله توما الاكويني لابن رشد فانه يتبنى آراءه ويطبق نظريته في التوفيق بين الدين والعقل ، وان لم يعلن ذلك ، وانما الذي توصل الى اثبات هذه الحقيقة - حقيقة تبني الاكويني لنظرية ابن رشد - مستشرق اسباني جليل توفر على تراث الفكر الاسلامي في اسبانيا وكتب في ذلك مباحث جلية ، وهذا المستشرق هو آسين بلاثيوس الذي توفي في العقد الرابع من هذا القرن ، وبلاثيوس هذا هو نفسه الذي أثبت بما لا يدع مجالا للشك أن دانتي في الكوميديا الالهية متأثر تأثيرا كلياً بالفكر الاسلامي وبقصة الاسراء والمعراج حين كتب أثره الادبي الكبير وان هذا التأثير لم يقف عند حد الفكرة والخطة وانما امتد اثره ليشمل تفصيلات القصة ودقائقها .

يقول آسين بلاثيوس أن توما الاكويني صرح بأنه أخذ فكرة الأسباب العقلية التي توجب على الانسان الايمان بالله وبالوحي من موسى بن ميمون ، ولقد مر بنا قبل قليل أن موسى بن ميمون أخذ نظرية ابن رشد حين أراد التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة اليهودية .

غير أن الأمر لا يقف بأسين بلاثيوس عند هذا الحد ، ولكنه يقرر أن طبيعة تداعى الأحداث الثقافية والتداخلات الفكرية تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن توما الاكويني قرأ كتب ابن رشد وبخاصة كتابيه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و «كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة» ومن الطبيعي ألا يكون ذلك من قبيل المصادفة لانه نقل ومحاكاة .

(٤) تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٦٧

وفي هذا المجال يذكر المرحوم الدكتور محمود قاسم - وهو من أكثر المتوفرين المحدثين على دراسة الفيلسوف المسلم الكبير - أنه حين درس الآراء الدينية لكل من ابن رشد وتوما الاكويني دراسة فاحصة وجد الشبه كبيراً بين وجهة نظر كل منهما في المنهج والامثلة والآراء ، بل انه مما يدعو الى الدهشة أن أوجه الشبه توجد أيضاً في الألفاظ والمصطلحات (٥) .

ان الأمر العجيب بعد ذلك كله أن توما الاكويني يأخذ آراء ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والدين لكي يرد بها على الملحدين من أبناء طائفته ثم يدمج صاحب هذه الآراء بالزيغ والالحاد .

وهناك فريق آخر من المفكرين الأوروبيين فتنتهم أفكار ابن رشد وبخاصة شروحه لارسطو وجعلوا منها وسيلة - حسيماً ذكرنا قبل قليل - للتحرر من قيود الكنيسة ، والواقع أن هؤلاء قد نسبوا الى ابن رشد كل الآراء التي تبناها من أشكال البدع وضروب الالحاد فأساءوا اليه وكذبوا عليه من حيث أرادوا أن يكرموا ويمتدحوا .

موجات ظالمة من التكفير :

كان ابن رشد والأمر كذلك من أكثر مفكري الاسلام تعرضاً للاتهام بالالحاد، والمروق ، وانقضت عليه سهام معاصريه من بعض فقهاء المسلمين فأدمت جسده لبعض الوقت ولكن لم تصب منه مقتلاً ، وقد كان الأمير المنصور الموحدى هو أداة ايقاع الأذى على الفيلسوف الكبير غير أنه لم يلبث أن رد اليه اعتباره بعد أن اكتشف أن الاتهامات كانت كيدية مبعثها الحسد ودافعها الحقد .

وأما سهام الاتهام النصرانية فكانت أكثر عدداً في شكل موجات متتابعة متلاحقة لمدة ستة قرون متواصلة ابتدأت من القرن الرابع عشر ولم تتوقف الاقواس التي تطلقها حتى العصر الحاضر . لقد كتب رايموند مارتين وهو من مدرسة الدومينيكان كتابه الذي أطلق عليه اسم « ضربة الدين » متهماً ابن رشد بالالحاد والمروق ، والأمر الغريب هنا أن رايموند هذا يستمد بعضاً من نصوص كتب الامام الغزالي ليرد بها على ابن رشد ، ولم يقف الأمر في ذلك الزمان عند رجال الدين المسيحي بل أنه تعداهم الى دانتي حين وضعه بين ذوى القدر العظيم من الرجال الذين لا يستطيعون النجاة بأنفسهم من عذاب جهنم بسبب عقيدتهم الدينية ، ولعله من الواضح بمكان أن دانتي عد ابن رشد من سكان جهنم ليس بسبب آرائه

(٥) دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٦٧

الفلسفية ولكن بسبب عقيدته الاسلامية ، فلقد كان دانتي في كوميدياه وقحا في حق المسلمين ورسول الاسلام العظيم .

ومن الذين اشتهروا اقلامهم في وجه ابن رشد بعنف وتهجم دون استناد الى نصوص دقيقة من شروح ابن رشد : جيل الرومانى ، ورايموندو لوليو .

وتتسع دائرة الهجوم على ابن رشد بشكل همجى حين ترسم له في القرن الرابع عشر صورة أسطورية بغرض اظهاره خارجا على الدين ، وينسب اليه كتاب لم يره أحد ولم يقرأه أحد ، زعموا أنه تحدث فيه بما أسموه « نظرية الدجالين الثلاثة » التى تقول ببطلان اليهودية والنصرانية والاسلام وتزعم أن هذه الأديان من وضع أصحابها (٦) .

وانه لمن الواضح بمكان أن هذه النظرية تشكل واحدة من الاكاذيب الكثيرة التى ألصقت بابن رشد لتشويه فكرة وتقبيح صورته ، إذ أن مفكرا مشهورا مثل ارنست رينان يزعم بعد أربعة قرون من الزمان - فهو من أبناء القرن الماضى أنه وقع على نص يفهم منه أن ابن رشد كان يحقر الديانات ويقول أنها حديث خرافة (٧) . والحقيقة أن رينان لم يقع على نص من هذا القبيل ، ولو كان ذلك حقا لما توانى عن نشره على الناس ، ولكنه نص من رسم الخيال شبيه بذلك الكتاب الاسطورى الكاذب الذى لم يره أحد وأسموه نظرية الدجالين الثلاثة . ان الدكتور محمود قاسم يعلق على قول رينان تعليقا ذكيا اذ يقول : ولعل رينان نفسه كان يبحث عن ذريعة تبرر له خروجه على المسيحية الحديثة حين انكر ألوهية المسيح واعتبره أحد انبياء بنى اسرائيل (٨) .

ومن موجات التكفير الظالمة التى دفع بها بعض الغربيين الى فكر ابن رشد ما زعموه من أنه له نظرية أخرى اسموها نظرية القول بحقيقتين احدهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية ، وأنه قال انهما متناقضتان ولكن كلا منهما صحيحة (٩) .

ان مثل هذا الاتهام ظاهر الزيف باذى السخف ، وإن لأى عاقل أن يتساءل متى قال ابن رشد ذلك وأين ؟ فان ما بين أيدينا من آثار ابن رشد ينقض هذا الزيف ويقلبه رأسا على عقب ، لأن ابن رشد هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين ، بل بين فلاسفة الأديان الذى استطاع أن يقيم جسرا من التفاهم وأرضية مشتركة بين

(٦) تاريخ الفكر الاندلسى ص ٣٦٩

(٧) دراسات في الفلسفة الاسلامية ص ٦٢

(٨) المصدر السابق الصفحة نفسها .

(٩) تاريخ الفكر الاندلسى ص ٣٦٩

الفلسفة والدين ، صنع ذلك بحذق وعمق واقناع في كتابه المشهور «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» .

ايمان ابن رشد :

لقد اتضح مما سبق أن الاتهامات التي حاولت أن تنال من ايمان ابن رشد لا تعدو أن تكون اتهامات هشة لم تصمد للمناقشة لأنها إما مختلفة وإما غير قائمة على أسس قويمة وأسباب متينة تساندها وتشد من أزرها ، ومن القضايا المنطقية أنه بزوال التهم أو فسادها تحدث البراءة في الاحكام ، والبراءة هنا يتحتم أن تترجم الى أن أبا الوليد بن رشد كان عمادا من أعمدة التفكير الاسلامي البناء وفقهاء الشريعة ، وقاضيا عادلا مصلحا من قضاة المسلمين .

ولكن لا علينا اذا ما عرضنا للأدلة التي تشهد للمفكر المسلم العظيم بصدق الايمان وسلامة العقيدة والسعى لخير الاسلام والمسلمين ، ولتكن البداية بقول للمستشرق ارنست رينان الذي اتهمه بالالحاد اتهاما فيه تعسف وافتعال حسبما مر بنا القول قبل قليل .

يذكر رينان أن المكتبة الأهلية في باريس تضم مجلدا ضخما يشتمل على فتاوى كان يصدرها ابن رشد الجد ، وكان هذا المجلد يشتمل على فكرة في التوفيق بين الدين الاسلامي وما يقرره العقل ، فأخذ ابن رشد الحفيد - الذي هو فيلسوفنا - فكرة جده وتوسع فيها توسعا كبيرا (١٠) .

فاذا صح الخبر الذي ساقه رينان خاصا بكتاب ابن رشد الجد ، وليس هناك ما يدعو الى تكذيبه ، يكون ابن رشد الحفيد قد اضطلع بالمهمة التي تمثلت في فكر جده وتوسع فيها وترجمها الى حقيقة فعلية في صورة كتابين عظيمين هما « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال » و « كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة » وقد خدم ابن رشد الاسلام بالكتابين خدمة جليلة .

واذا كان المرء يحكم عليه من سلوكه وأقواله وأعماله ، فقد كان سلوك ابن رشد وأقواله وأعماله تجرى كلها في مضمار الايمان العميق بالله ربا وبالإسلام ديننا وبمحمد رسولا ، وكان ايمانه ايمان العلماء وليس ايمان العجائز ، لقد أجمع مؤرخو الاندلس ورجال الطبقات ممن تحدثوا عن ابن رشد أنه ولي القضاء في قرطبة واشبيلية ، وأنه ولي قضاء قرطبة عاصمة الاسلام في الاندلس مرتين فلم يستغل منصبه في منفعة ذاتية أو « في ترفيع حال أو جمع مال وإنما قصره على خدمة مصالح بلده خاصة ومنافع أهل الاندلس عامة » . وكان فيلسوفنا بادي التدين دائم

التردد على المسجد طوال حياته وكان يرى ومعه ولده وماء الوضوء يتصبب من لحيته . ومن المعروف أنه اشتغل بالطب فترة طويلة شأن الكثرة من كبار فلاسفة المسلمين ، فكان يقول هذه المقولة العظيمة التي سمعتها من كثير من كبار الأطباء المعاصرين : من اشتغل بعلم التشريح ازداد ايمانا بالله .

ويتضح ايمان ابن رشد العميق اكثر من مرة عندما تحدث عن علم الله سبحانه وتعالى : انه يرد على نقد أبى حامد الغزالي لرأى الفلاسفة في كيفية علم الله قائلًا : الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدان في حال المناظرة فضلا عن أن يثبت في كتاب ، فانه لا تنتهى أفهام الجمهور الى مثل هذه الحقائق ، وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم ، فلهذا كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم ، اذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه وتعالى بوجودها في الانسان كما قال الله سبحانه وتعالى : « لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » بل اضطر - لعل هذا اللفظ خطأ من الناسخ - الى تفهيم معان في الباري بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله سبحانه وتعالى « أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون » قوله سبحانه وتعالى « خلقت بيدي »

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب ، الا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخرى يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس .

ويمضى ابن رشد قائلًا : « فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها ، فان السموم هي أمور مضافة ، فانه قد يكون سما في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر وهكذا الأمر في الآراء مع الانسان » (١١) .

ان ابن رشد في رأيه هذا الذي أبداه حيال العلم الالهي ينزه الذات الالهية ويمجدها ويجعل الحديث فيها مقصورا على أولئك الذين أوتوا قدرا كبيرا من العلم كما أنه يحظر ذلك على العامة والجهلاء الذين لا تستوعب عقولهم الحديث في مثل تلك الموضوعات .

ولم يكن حديث ابن رشد عن العلم الالهي مقصورا على آرائه التي أبداهها ردا على أبي حامد الغزالي في « تهافت التهافت » ولكنه تناولها في مناسبة أخرى في مقال قصير بليغ عنوانه « ضميمة المسألة » ألحقه بكتابه « فصل المقال » (١٢) .

صلة الحكمة بالشرعية :

ظلت قضية الصلة بين الحكمة والشرعية مثارا للجدل بين الفقهاء والمتفلسفة لفترة طويلة من الزمان ، فقد وقف فقهاء المسلمين من علوم الحكمة موقف الرفض المطلق الأمر الذي أقام حاجزا من الخصومة الشديدة بين الفقهاء والفلاسفة حتى جاء ابن رشد وهو جامع بين الصفتين ، صفة الفقيه وصفة الفيلسوف ، وقام بمحاولته الدقيقة في التوفيق بين الشريعة والفلسفة في كتابه « فصل المقال » .

وحتى يكون الخبر دقيقا فانه ينبغي أن نشير الى أن المحاولة الأولى في هذا السبيل كانت لابن رشد الجد حسبما ألمحنا الى ذلك في صفحة سابقة طبقا لما ذكره المستشرق أرنست رينان من أن المكتبة الأهلية في باريس تضم كتابا لابن رشد الجد فيه فتاوى في موضوع التوفيق بين الدين الاسلامي وما يقرره العقل فجاء الحفيد فاضطلع بالعبء الذي أراد به جده .

ان ابن رشد يقول في مقدمة كتابه هذا ما نصه : ان الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور ، أم مأمور به أما على جهة النذب واما على جهة الوجوب .

يقول ابن رشد لمزيد من الاحاطة بموضوع الفلسفة وفائدتها في خدمة العلوم الشرعية : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وانه كلما كانت المعرفة بصفتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » (١٣) .

ولما كان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات والنظر فيها فقدبات ذلك أمرا مطلوبا . ان ابن رشد يؤكد على أن الشرع دعا الى النظر في الموجودات والتعرف عليها بالعقل واستشهد في هذا المقام بعدد من آيات الكتاب العزيز مثل قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » و « أولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شيء » . ويرى أن الآية الأولى تنص على وجوب استعمال القياس العقلي ، وأن الآية الثانية تحث على النظر في جميع الموجودات .

(١٢) كتاب فلسفة ابن رشد منشورات دار الافاق الجديدة ص ٣٩

(١٣) المصدر السابق ص ١٤

من هنا ينطلق ابن رشد وقد هيا لنفسه أرضية شرعية فيقول :

« وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس - أو بالقياس - فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي ، وتبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا » (١٤) .

ويبرهن ابن رشد على أن هذا القياس العقلي ليس بدعة بدليل أن القياس الفقهي شيء مستحدث أستنبطه الفقهاء بعد الصدر الأول ولم يقل أحد أنه بدعه ومن ثم وجب أن ينسحب هذا الحكم على القياس العقلي . وأنه يجب النظر بالشرع في القياس العقلي مثلما يجب النظر في القياس الفقهي .

ثم يقرر ابن رشد أنه لا غبار عليه وعلى غيره من الاستعانة بما قاله الغير من السابقين سواء اكان هذا الغير من المسلمين أم من غير الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها - طبقاً لتعبير ابن رشد - كونها آلة لمشاركة لنا في الملة أو غير مشاركة اذا كانت فيها شروط الصحة .

على أن ابن رشد لم يترك القضية عند هذا الحد وانما وضع قيوداً تضبط الأخذ من هؤلاء بحيث لا يتعارض مع العقيدة الاسلامية فقال : « ننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان صواباً قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه » . ويعود فيلسوفنا لتكرار هذا الرأي في مكان آخر فيقول « فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . ثم يستطرد ابن رشد مصدراً هذا الحكم قائلاً « تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ان كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع بين زكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله » (١٥) .

ان ابن رشد يتناول قضايا عديدة في كتابه « فصل المقال » وهي في أكثرها تفصيلات للقضية التي سردناها أو تفريعات أوجبتها طبيعة الدراسة مثل كلامه عن حدوث العالم ، وصفات المعاد وأحواله ، والتكلم بين الشريعة والحكمة ، والحكم بالضللال على بعض الفلاسفة ، وآراء الأشعرية والرد عليهم .

وينتهي ابن رشد بحثه هذا متمنيا دوام الدفاع عن الشريعة قائلاً : وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وان أنسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر

لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد ، فان النفس - مما تخلل الشريعة من الاهوال الفاسدة والاعتقادات المحرفة - في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض له - أى الشريعة - من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة ، فان الاذاية ... وقد آذاها أيضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون اليها ، وهى الفرق الموجودة فيها ، والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبتته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضلته ورحمته (١٥) .

واذن فقد كان ابن رشد صادق القصد رشيد النهج سالم العقيدة كامل الايمان حين أوجد هذه الصلة بين الحكمة والشريعة وأقام بنيانها وثبت أركانها ، فهى ماثرة محسوبة له ، وليست مأخذا يحاسب عليه .

ركائز ايمان ابن رشد فى « كشف مناهج الادلة » :

عرف ابن رشد فقيها كبيرا فى كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وعرف مفكرا مؤمنا فيلسوفا مسلما فى كتابه « فصل المقال » وعرف محاورا مجادلا مصوبيا معقبا فى كتابه « تهافت التهافت » وهو فى كتابه « كشف مناهج الأدلة » مسلم عميق الايمان بالله الها واحدا لا شريك له وبمحمد رسولا وبالغيب من معاد وبعث ونشور وجنة ونار مؤمنا ، ولقد تناول عناصر الايمان على نحو لم يسبق اليه فى تفصيلات منطقية ومن خلال أدلة عقلية .

قدم العالم ؟ :

قرر ابن رشد أن العالم غير قديم ولم ينكر أنه مخلوق ، ولكنه خلق متجدد ومفاد ذلك أن هناك قوة خالقة تعمل على بقاءه واستمراره وتجده ودوام حركته . ويقول ابن رشد « أنه اذا نظر الانسان الى ما فيه - أى العالم - من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هى سبب الازمنة الأربعة وسبب الليل والنهار ؟ وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة اجزاء الأرض ووجود الناس فيها وسائر الكائنات والنبات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقا لسائر الحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختل شئ من هذه الخلقة والبنية لا اختل وجود المخلوقات التى هنا ، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات باتفاق - أى بمصادفة - بل ذلك من قاصد قصده ومريد اراده وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع » .

ان ابن رشد هنا يخالف أولئك الذين ذهبوا الى أن العالم قديم وهى نظرية كثير من الفلاسفة الماديين ، بل يمضى ابن رشد فى اثبات رأيه مستمدا الدليل من القرآن الكريم فى الآيات التى تتناول بدء الخلق مثل قوله تعالى « ألم نجعل الارض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا . وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا ، وبنينا فوقكم سبعا شدادا ، وجعلنا سراجا وهاجا ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألقافا » (١٦) .

ويمضى ابن رشد قائلا « فان هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الانسان . وذلك أنه ابتداء فنبه على أمر معروف لنا - معشر الناس الأبيض والأسود - وهو أن الارض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها ، وانها لو كانت بشكل آخر غير شكلها ، أو فى موضع آخر غير الموضع الذى هى فيه ، أو بقدر غير هذا القدر ، لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها ، وهذا كله محصور فى قوله تعالى « ألم نجعل الارض مهادا » وذلك أن المهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون والوضع ، وزائدا الى هذا معنى الوثارة واللين ، فما أعجب هذا الاعجاز وأفضل هذه الاستعارة ، وأغلب هذا الجمع !! وذلك أنه قد جمع فى لفظ « المهاد » جميع ما فى الارض من موافقتها لكون الانسان عليها » (١٧) .

وهكذا يعتمد ابن رشد الى اثبات أن العالم مخلوق مستحدث وليس أزليا قديما مستعينا ببراهين عقلية ، وأخرى شرعية مستمدة من القرآن الكريم .

أدلة وجود الله :

عمد ابن رشد للبرهنة على وجود الله الى طريقتين ، أطلق على الأولى منها دليل العناية ، وعلى الثانية دليل الاختراع .

فأما دليل العناية فقد قصد به عناية الخالق سبحانه وتعالى بالانسان وبمعنى أن جميع الكائنات تلائم حياته وتحافظ عليها وتضمن استمرارها ، ولا يمكن بأية حال أن تكون هذه الملاءمة وليدة المصادفة ، وانما هى صادرة عن حكمة وتدبير ، وآية ذلك « اعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة ، والمكان الذى هو فيه أيضا هو الارض » فضلا عن موافقات أخرى مثل موافقة بعض الحيوانات والنباتات والجماد له ، وظواهر أخرى مثل الامطار والانهار والبحار والنار والهواء ، بل يذهب ابن رشد

(١٦) مناهج الادلة ص ١٩٥ ، ١٩٦

(١٧) المصدر السابق ص ١٥١

الى أعمق من ذلك حين يدخل أعضاء الانسان وأعضاء الحيوان في نطاق فكرة العناية ، وأن هذه الاعضاء موافقة لحياته ووجوده .

والحق نقول أن ابن رشد في هذا المقام قد سبق كثيرا من العلماء المؤمنين المحدثين حين حاولوا صادقين ادخال كل تلك العناصر التي ذكرها ابن رشد كبراهين عملية تجريبية في اثبات وجود الله .

وأما دليل الاختراع - وهو الدليل الثاني الذي اعتمده ابن رشد في اثبات وجود الله - فيمكن أن يطلق عليه دليل السببية بمعنى أن وجود الانسان والحيوان والنبات والسموات والاعرام دليل واضح وبرهان ملموس على الاختراع والخلق والابداع . ويستشهد فيلسوفنا بالآية الكريمة : « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذونه منه ، ضعف الطالب والمطلوب » (١٨) .

فالموجودات اذن مخترعة ، ولكل مخترع (بفتح الراء) مخترع (بكسرهما) ولكل شيء موجد ، بل « نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها ، وهو الله تبارك وتعالى » (١٩) .

ويضيف ابن رشد أنه من الواجب على من أراد معرفة الله حق معرفته . أن يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي ، وهو يعنى بالاختراع الحقيقي ما كان من فعل الله وابداعه ، وذلك تمييزاً له عن الاختراع الانساني الذي لا تنسحب عليه هذه التسمية .

ويمضي ابن رشد مسبقاً على نهجه هذا ، وأعنى الدليلين اللذين استعملهما في التدليل على وجود الله وهما دلالة العناية ودلالة الاختراع ، دليل الشرع ومعنى ذلك أنه عمد في مسلكه هذا الى الاسلوب الشرعي النقي وليس أسلوب الفلاسفة الذي يحفل بالمتناقضات ، أو أسلوب علماء الكلام الذي يخضع للمناقشة والجدل .

ويذكر ابن رشد أن الكتاب العزيز قد حفل بالكثير من الآيات الكريمة التي تشكل الأدلة على وجود الخالق المبدع ، وصنفها على ثلاثة أنواع : آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وآيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع وآيات تجمع الأمرين جميعاً .

فمن الآيات التي تتضمن دلالة العناية قوله تعالى « تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً » (٢٠) ومثل قوله تعالى « فلينظر

(١٨) سورة الحج آية ٧٣

(١٩) مناهج الادلة ص ١٥٢

(٢٠) سورة الفرقان آية ٦١

الانسان الى طعامه ، أنا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الارض شقا ، فأثبتنا فيها حبا ، وعنبا وقضبا ، وزيتونا ونخلا ، وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم » (٢١) ومثل قوله تعالى « ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا ، وبنيينا فوقكم سبعا شدادا ، وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا ، وجنات ألقافا » (٢٢) . وقد سبق لفيلسوفنا أن استشهد بهذه الآية الكريمة عند اثباته أن العالم محدث غير قديم .

ومن الآية التى تتضمن الاختراع قوله تعالى « فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب ، انه على رجعته لقادر » (٢٣) وقوله تعالى « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له « الآية » ، وقوله تعالى « انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما أنا من المشركين » (٢٤) .

أما الآيات التى تجمع الدالتين : دلالة العناية ودلالة الاختراع فهى كثيرة أيضا مثل قوله تعالى « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » (٢٥) .

يقول ابن رشد ان قوله تعالى « الذى خلقكم والذين من قبلكم » تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله « الذى خلق لكم الارض فراشا والسماء بناء » تنبيه على دلالة العناية (٢٦) .

الحقيقة أن أبا الوليد قد أفاض فى ايراد الأدلة التى تثبت وجود الله مستمدا عناصر اقناعه من الكتاب العزيز ، وان كان عمد فى بعض الاحوال الى أسلوب المناطقة وطرائف الفلاسفة ، غير أن الذى يحمده هو فهمه العميق لآيات القرآن الكريم ، وحسن الاستدلال بها استدلالا يجد طريقة الى عقول المنصفين فى غير ما عسر ولا تردد .

(٢١) سورة عبس الآيات ٢٤ - ٢٣

(٢٢) القضب هو القث الرطب . الحدائق الغلب الكثيرة الاشجار . الاب ما تزعه الابل من

النبات .

(٢٣) سورة النبأ الآيات ٦ - ١٥

(٢٤) سورة الأعلى الآيات ٥ - ٨

(٢٥) سورة الانعام الآية ٧٩

(٢٦) سورة البقرة الآيات ٢١ ، ٢٢

الوحدانية :

كان من الطبيعي وقد بلغ فيلسوفنا ابن رشد ذروة الاصابة في اثبات وجود الله أن يمضى قدما في اثبات وحدانية الخالق الموجود في براهين موصولة الاسباب بالموضوع السابق وهو اثبات الوجود .

واذا كان أبو الوليد قد اعتمد الأدلة الشرعية في اثبات وجود الله فانه يمضى على سننه ويعتمد الطريقة نفسها في اثبات الوحدانية ، مستحضرا الآيات القرآنية ، عامدا الى تفسيرها في نطاق الحس والعقل ، جانحا بعض الشيء الى أساليب المناطقة ، مستعرضا أدلة غيره من أصحاب المدارك الأخرى كالجديلين والأشاعرة والمتكلمين ، مبينا ما فيها من هنات ، وما وقعوا فيه من متناقضات تصطدم مع التسلسل السليم للوصول الى اثبات الوحدانية اثباتا سليما سائغا غير قلق العبارة أو مضطرب السبيل .

نقول أن ابن رشد اعتمد الأدلة الشرعية في اثبات الوحدانية ، وهي أدلة يقبلها الحس ويهضمها العقل ، أو بعبارة أخرى أدلة تقنع الجمهور وترضى العلماء .

تتمثل الوحدانية في القول والاعتقاد بأنه لا اله الا الله ، بمعنى نفى الألوهية عن سواه . وهنا يورد ابن رشد بعض الآيات في هذا المقام ويمضى في تفسيرها كي يصل الى ما استهدفه من اثبات الوحدانية من خلالها :

احدى هذه الآيات هي قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٢٧) ومدلول الآية أنه اذا وجد ملكان في مدينة واحدة فسدت المدينة ، الا اذا اضطلع أحدهما بالعمل وبقي الآخر عاطلا دون عمل ، وان صح ذلك فيما يتعلق بالملوك فانه لا يصح مع الآلهة ، لأن العاطل عاجز لا يجوز أن يوصف بالألوهية ، وحتى تكون السماوات والارض - أى العالم - صالحتين للحياة غير فاسدتين تحتم وجود اله واحد أحد لا شريك له في ملكه .

وآية أخرى ساقها ابن رشد في هذا السبيل مستهدفا تأكيد برهانه على الوحدانية هي قوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون » (٢٨) .

والدليل هنا يكمن في أنه اذا تعددت الآلهة استحال أن تتفق أفعالها ، وغير معقول أن يكون العالم واحدا صنعه عدة آلهة مختلفة الأفعال .

(٢٧) سورة الأنبياء الآية ٢٢

(٢٨) سورة المؤمنون الآية ٩١

ان هذا هو مفهومنا للآية التي ساقها أبو الوليد تدليلاً منه على الوحدةانية وهو يقدم تعليقه وبرهانه على هذا النحو « وأما قوله « اذا لذهب كل اله بما خلق » فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال ، وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها مطيعاً لبعض ألا يكون منها موجود واحد ، ولما كان العالم واحداً ، وجب ألا يكون موجوداً عن آلهة متفنتة الأفعال (٢٩) .

ذكرنا أن ابن رشد في سوقه هذه الأدلة يذكر أنها أدلة بالطبع والشرع تقنع العلماء والجمهور ، غير أنه يورد بعض الفروق في هذا السبيل ذاهباً الى « أن العلماء يعلمون من ايجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك » (٣٠) .

المعاد :

ان قضية المعاد أو البعث واحدة من الأسباب التي عرضت ابن رشد لكثير من الأحكام التي كان أكثرها في غير صالحة ، فقد رماء فقهاء المسلمين وعلمائهم بالاحاد ، كما هاجمه رجال اللاهوت النصارى ومنعوا كتيبه من التداول بين ناشئتهم ومثقفهم في القرون الوسيطة ، وكانت العلة في ذلك كله هو ما نسب الى أبى الوليد من انكار البعث والمعاد ، فهل الأمر من الصحة على النحو الذى صورته هؤلاء وأولئك ؟ أم أن الرجل كان جريئاً في أحكامه جرأة لم يحمدها له معاصروه فأحاطوها بسياج من المبالغة وسربلوها برداء من التحامل !! .

على أنه ينبغي أن نقرر أن فيلسوفنا ما ذكر الاسلام الا بالمعجيد ، ولا جرى على لسانه في شأنه وشأن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا الاجلال الذى لا يتأتى صدوره الا من ايمان عميق .

انه يؤمن بالشرائع السماوية جميعاً ، ويرى أنها هادية الى السعادة آخذة بيد الناس الى الخير ، عاصمة لهم من الانحراف والزلل ، ثم انه يرى أن على الانسان أن يؤمن بالشرعية الفضلى ، بمعنى أنه اذا كان يؤمن بشرعية فاضلة ثم جاءت شريعة أخرى أفضل منها وجب عليه الايمان بهذه الشريعة الجديدة متى تحققت فيها أسباب الفضل والامتياز على سابقتها ، وهو يقرر في ذلك أن الشريعة الاسلامية هي أفضل الشرائع جميعاً ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام (٢١) .

(٢٩) مناهج الادلة ص ١٥٦ ، ١٥٧

(٣٠) مناهج الادلة ص ١٥٧ ، ١٥٨

(٣١) تهافت التهافت ص ٥٨٢

ويقرر في مكان آخر أن الشريعة الإسلامية إذا قورنت بسائر الشرائع وجدت أنها الكاملة باطلاق ، ولذلك كانت خاتمة الشرائع (٣٢) .

ويعدد ابن رشد فضائل الشريعة الإسلامية على غيرها ، ويضرب مثلاً بالصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر وتشترط القيام بها على طهارة ، كما يضرب مثلاً بالمعاد في نطاق الإسلام لأنه أحدث على الأعمال الفاضلة منه في الشرائع الأخرى ولأن تمثيل المعاد بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه « مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار » الآية ،

وكقول الرسول عليه الصلاة والسلام : فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . وقول ابن عباس : ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء ، فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور (٣٣) .

ان ابن رشد من منطلق هذه الآراء التي جاءت في كتابه « تهافت التهافت » مؤمن بالبعث كل الإيمان ، ولكن على صورة تختلف عن صورة أولئك الذين ذهبوا إلى أن البعث يكون روحانياً بالنفوس وحدها ، وعن أولئك الذين ذهبوا إلى أنه يكون بنفس الأجساد التي عاش بها الإنسان في حياته الدنيا .

ولا يفتأ ابن رشد وهو يعالج قضية المعاد يردد الآيات القرآنية التي نزلت مؤكدة له مثبتة حتميته ، مثل قوله تعالى « أفسسبتم انما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون » (٣٤) . وقوله تعالى « أيعسب الإنسان أن يترك سدى » (٣٥) وقوله تعالى « أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم » (٣٦) .

ان ابن رشد وهو يتمثل هذه الآية يقرر أن فيها دليلاً على البعث وإبطالاً لحجة من ينكره .

ويمضى أبو الوليد في حديثه عن المعاد فيقول ان لهذا المعنى - أى المعاد - في فهم التمثيل - أى الهيئة - الذى جاء في ملتنا ثلاث فرق .

١ - فرقة رأت الوجود هناك في الآخرة هو بعينه هذا الوجود الذى هنا من نعيم ولذة وانما ذلك دائم وهذا منقطع .

٢ - طائفة رأت أن الوجود هناك وجود روحانى .

(٣٢) مناهج الأدلة ص ٢٤٦

(٣٣) تهافت التهافت ص ٥٨٥

(٣٤) سورة المؤمنون الآية ١١٥

(٣٥) سورة القيامة الآية ٣٦

(٣٦) سورة يسن الآية ٨١

٣ - والطائفة الثالثة تعتقد أنه جسماني ، ولكن الجسمانية التي هناك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية .

وهذا الرأي الأخير هو ما يراه ابن رشد ويدلل عليه بأدلة شتى ، منها ما ينسبه الى ابن عباس من قوله : ليس في الدنيا من الآخرة الا الأسماء . ويمضى ابن رشد معلقا على قول ابن عباس قائلًا : ويشبهه أن يكون هذا الرأي أليق بالخواص (٣٧) ، ثم يجعل ابن رشد من رأي ابن عباس محور قضيته وجوهر مفهومه لهيئة البعث فيقول : « وذلك أن امكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع ، أحدها أن النفس باقية ، والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام أخرى المحال الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها ، وذلك أنه يظهر أن مواد الاجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومتنقلة من جسم الى جسم » (٣٨) .

ومفهوم ابن رشد للمسألة أن الاجسام تتحلل بعد الموت وتصير عناصر مختلفة يتعذى بها النبات الذي قد يتغذى به الانسان فتوزع عناصر جسم الانسان في أجسام أخرى كثيرة متعاقبة ، وكذلك كانه تصور ابن رشد أن الله يخلق أجساما جديدة للنفس يوم المعاد وهذا - من وجهة نظره أقرب الى التصور من بعث الاجساد نفسها .

انه رأى جدير بالنظر على كل حال ، ولكنه برأ ابن رشد من تهمة انكار البعث تلك التهمة التي لصقت به زمنا طويلا ولا تزال كذلك .

على أن الرجل لا ينزه نفسه في هذا الرأي عن الخطأ ، بل يقرر أنه مجتهد في ذلك ، قد يخطئ التأويل ، ويقول في هذا الشأن : « ويشبهه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورا ، والمصيب مشكورا أو مأجورا ، وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول نحواً من انحاء التأويل ، أعنى في صفة المعاد لا في وجوده » (٣٩) .

واذا كانت هناك من كلمة تقال في نهاية هذا المطاف فهي أن أبا الوليد محمد ابن أحمد بن رشد فقيه المسلمين وعالمهم ومفكرهم وقاضيههم ، وهو أحد أعمدة الفكر الاسلامي المحاميين عن الشريعة الزائدين عن العقيدة في صبر وجد وعمق وإنابة .

دكتور مصطفى الشكعة

(٣٧) مناهج الادلة ص ٢٤٦

(٣٨) المصدر نفس الصفحة

(٣٩) فصل المقال ص ١٧

المدرسة الشوزية في التصوف الأندلسي

١ - يعتبر عصر الموحدين في اسبانيا عصر ازدهار بالنسبة للفلسفة ، وكان قد ظهر في اسبانيا ابن باجة المتوفى سنة ٥٢٢ هـ ، وابن طفيل المتوفى سنة ٥٧١ هـ ، وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ، وكان بعضهم يمثل الاتجاه الأرسطي في الفلسفة كابن باجة وابن رشد ، والبعض الآخر يغلب عليه الاشراق كابن طفيل . وجاء بعد أولئك مفكر آخر من المدرسة المشائية الاسبانية هو ابن طملوس المتوفى سنة ٦٢٠ هـ ، وقد ألف كتابه المسمى « المدخل الى صناعة المنطق » (١) .

وكان هناك اتجاه فلسفي آخر في اسبانيا وهو مذهب الأفلاطونية المحدثة كما تصوره لنا رسائل اخوان الصفا التي دخلت الى اسبانيا بواسطة مسلمة المجريطي المتوفى سنة ٣٩٤ هـ وأذاعها تلميذه أبو الحكم عمرو الكرمانى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ في سرقسطة (٢) . وقد ظهر أثر هذه الرسائل أول ما ظهر عند مفكر اسباني مسلم هو ابن السيد البطليوسى المتوفى سنة ٥٢١ هـ (٣) ، وتأثر بها مفكرون أندلسيون كثيرون بعد ذلك كابن عربي الذي وجد فيها هو وغيره من صوفية الأندلس مادة غزيرة لنظرياتهم الصوفية . وهذه الرسائل كما نعلم تنطوي على كثير من الآراء الفلسفية ومذاهب الاسماعيلية والمائوية والزرادشتية ، وأفكار أخرى كثيرة فارسية ويونانية والحادية ، كلها مجتمعة .

ومن أهم فلاسفة الأندلس وأبعدهم أثرا على حركة التصوف الفلسفي الاندلسي ابن مسرة (٢٦٩ هـ - ٣٨١ هـ) الذي أثرت تعاليمه على جميع الصوفية

(١) نشره وقدم له أسين بلاثيوس في مدريد سنة ١٩١٦ م ، وفي كتاب ابن طملوس مقدمة تاريخية لا غنى عنها للباحث في تاريخ الفكر الاندلسي - تطوره في اسبانيا الاسلامية (ص ٥ - ١٥) .
(٢) يذكر صاعد أن الكرمانى حينما رحل الى المشرق جلب معه الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا وأنه لا يعرف أحدا أدخلها قبله الى اسبانيا (صاعد : طبقات الأمم (بدون تاريخ) ص ١٠٩ - ١١٠) ولكن أسين بلاثيوس أثبت أن مسلمة المجريطي كان أسبق منه الى ادخالها الى الاندلس انظر : Huellas del Islam, Madrid, 1941, p. 123 وأثبت جارسيا جوميز هذا أيضا في بحث له
G. Gómez: Al-Andalus, IV (1936-39), p. 462.

(٣) Asin Palacios: Ibn Al-Sid de Badajoz y su «Libro de los Cercos» en Al-Andalus, V (1940), pp. 116-120.

الأندلسيين الذى مزجوا التصوف بالفلسفة ، وممن تأثروا بتعاليمه فى عصور تالية اسماعيل الرعينى فى القرن الرابع الهجرى ، وانتقل أثر مدرسة ابن مسرة الى المرية Almería وفعل فعله فى صوفيتها فى القرن الخامس الهجرى ، على نحو ما يشير اليه بلاثيوس (٤) .

وأصبحت المرية مركزا هاما من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيرى الصوفى ، وأبو العباس بن العريف الذى أنشأ طريقة جديدة متأثرة بالنزعة التيوزرفية التى نجدها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ كثيرون نشروا طريقته فى بلاد أخرى من الأندلس ، منهم أبو بكر الميورقى ، وابن برجان فى اشبيلية ، وهو أستاذ ابن عربى ، وابن قسى فى نواحي الجوف (٥) (وابن قسى هذا هو الذى قاد المريدين فى ثورتهم على المرابطين) ، والى مدرسة المرية ينتمى ابن عربى الصوفى المتفلسف المشهور المتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

ومن المدارس التى تأثرت بتعاليم ابن مسرة المدرسة الشوذية فى التصوف الفلسفى ، وتعتبر فى رأينا امتدادا لمدرسة ابن مسرة ، وهى مدرسة لم يلق عليها بعد الضوء الكافى ، وهى المدرسة التى انتمى اليها عبد الحق بن سبعين المرسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (٦) ، وسنحاول فى صفحات هذا البحث أن نلقى على مؤسسها وتلاميذها وتعاليمها بعض الضوء .

٢ - تنتسب المدرسة الشوذية الى صوفى أندلسى هو أبو عبد الله الشوذى الاشبيللى المعروف بالحلوى . وقد ترجم له ابن مريم فى كتابه « البستان » (٧) . وقد وصفه ابن مريم بأنه كان « امام العارفين ، وتاج الأولياء الصالحين » وذكر أنه كان نزيل تلمسان ، ومن أكابر العباد العارفين بالله . وقد ولى الشوذى القضاء فى مدينة اشبيلية ، وكان ذلك فى آخر دولة بنى عبد المؤمن ، ثم فر بنفسه من القضاء ، ولجأ الى تلمسان . ونذكر للشوذى مناقب وكرامات كثيرة .

ومن أبرز تلاميذ الشوذى من صوفية الأندلس ، أبو اسحاق بن زهاق بن المرأة ، المتوفى سنة ٦١١ هـ ، وقد عرفنا ذلك مما ذكره ابن مريم فى « البستان » عن أخذه عن الشوذى وروايته عنه (٨) .

(٤) Asín Palacios: Ibn Mašarra, obras escogidas, Madrid, 1946, I, pp. 140-142

(٥) Ibn Mašarra y su escuela, p. 143, cf. suins.

(٦) درسنا حياته ومذهبه بالتفصيل فى رسالتنا للدكتوراه بعنوان : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٢ .

(٧) ابن مريم : البستان فى ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان ، فاس ١٣٠٩ هـ ، ص ٦٨ - ٧٠

(٨) ابن مريم : البستان ، ص ٦٨

وقد سكن ابن دهاق مالقة بالأندلس زمنا طويلا ، وكان متقدما في علم الكلام ، حافظا للحديث ومن المبرزين في التفسير والفقه والتاريخ ، وغير ذلك .

على أن بعض المترجمين له ذكروا أن تخصصه في علم الكلام أكثر من تخصصه في غيره من العلوم ، وأنه كان كذلك ذاكرا لكلام الصوفية متحدثا في مجالسه بأخبارهم (٩) .

ويذكر مترجموه أنه كان شيخ الجمهور في مالقة ، وأنه كان مؤثرا للخمول حسن العشرة ، كريما يؤثر بما لديه .

ويدلنا على مكانة ابن دهاق العلمية ما خلفه من مصنفات ، فقد كتب شرحا لكتاب « الارشاد » لأبي المعالي الجويني ، وكتب شرحا للأسماء الحسنى وجزءا في اجماع الفقهاء . وكتب ابن دهاق في التصوف شرحا لكتاب «محاسن المجالس» لابن العريف ، ولم نقف على شيء من مؤلفات ابن دهاق بعد .

وقد وصف ابن الخطيب في « الاحاطة » مصنفات ابن دهاق بأنها « نافعة في أبوابها ، حسنة الرصف والمباني » (١٠) .

وقد انتمى الى المدرسة الشاذلية غير ابن دهاق كل من ابن أحلى وأبو محمد عبد الرحمن بن وصلة ، وقد أخذوا عن ابن دهاق (١١) .

على أن أبرز من انتمى الى المدرسة الشاذلية عبد الحق بن سبعين المرسى (٦١٤ هـ - ٦٦٩ هـ) ، والذي يعرف مذهبهم في التصوف الفلسفي بالوحدة المطلقة ، ويسميه هو بالتحقيق ، كما يسمى الواصل الى مرتبة الوحدة المطلقة بالمحقق (١٢) . وقد ولد في مرسية ، وتوفي بمكة ، وألف ما يقرب من واحد وأربعين مصنفا ، أبرزها « بد العارف » ، وعرف في المغرب بمراسلاته مع فردريك الثاني حاكم صقلية .

والظاهر أن ابن سبعين لم يتلمذ على ابن دهاق بالاخذ عنه مباشرة لأن ابن سبعين ولد سنة ٦١٤ هـ ، وكانت وفاة ابن دهاق سنة ٦١١ هـ (١٣) ، ويبدو أن ما ذكره المترجمون لابن سبعين عن أخذه عن ابن دهاق ، يعني تتلمذه على كتبه ، أو

(٩) انظر : ابن الخطيب : الاحاطة ، طبعة القاهرة ١٣١٩ هـ ، ج ١ ، ص ١٨٠ - ١٨١ : ابن العاصي : جدوة الاقتباس ، طبعة فاس ١٣٠٩ هـ ص ٨٧

(١٠) الاحاطة ، ص ١٨١

(١١) الاحاطة ، ص ١٨١

(١٢) انظر كتابنا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ١٩٨ وما بعدها ، ص ٢٥١ وما بعدها .

(١٣) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٣٨

أخذه عن بعض تلاميذ ابن دهاق كابن أحلي ، اذ يذكر الفاسي في « العقد الثمين » أن ما ظهر به ابن سبطين مأخوذ من عقيدة ابن دهاق وابن أحلي (١٤) .

وقد ذكر ابن الخطيب عن انتساب ابن سبطين الى مدرسة الشوذى ما نصه : « وأخذ (أى ابن سبطين) التحقيق عن أبى اسحاق بن دهاق ، وبرع في طريقة الشوذية » (١٥) .

ويقول ابن تيمية كذلك ما نصه : « وسلك (ابن سبطين) طريقة الشوذية في التحقيق » (١٦) . وقد ذكر الششتري تلميذ ابن سبطين الشوذى في عداد شيوخ الطريقة السبعينية (١٧) .

٣ - ولما كانت المدرسة الشوذية امتدادا لمدرسة ابن مسرة ، فقد اتجهت الى الاستفادة من التراث الفلسفى والصوفى للمدرسة الأخيرة ، كما استفادت من التراث الفلسفى فى الأندلس بوجه عام ، فقد ذكر ابن سبطين جميع التيارات الفلسفية والصوفية التى سبقته ، وتوجه الى جميعها بالنقد (١٨) ، ولا غرابة فى ذلك فقد عرف ابن سبطين بأنه مفكر نقاد لمن سبقه من فلاسفة وصوفية .

وأبرز ما يميز المدرسة الشوذية أنها كانت تمزج التصوف بالفلسفة ، فكان الشوذى وابن دهاق وابن أحلي وابن سبطين ، وطائفة أخرى من صوفية الاندلس فى عصرهم ، من القائلين بالوحدة ، على اختلاف بينهم فى تفاصيل هذه الوحدة . وهذا هو الذى دعا فقهاء الاندلس الى الحملة عليهم حملة شديدة ، ولم يميزوا أحيانا بينهم .

وقد نسب خصوم المدرسة الشوذية اليها اعتقادها بالحلول على مذهب النصارى أو الاتحاد ، وجمعوا بين أركانها ، وهم الشوذى وابن أحلي وابن سبطين ، وغيرهم من صوفية الاندلس المتفلسفين كابن عربى ، وبعض متفلسفة الصوفية فى مصر والشام ، محذرين من خطورة آرائهم ، ومنبهين الى أنهم قد تستروا بالاسلام وهم على اعتقاد النصارى والحلولية والاتحادية ، وذهب الى أنهم أشد خطرا على الاسلام من الفلاسفة القائلين بقدم العالم والذين ينكرون البعث .

(١٤) الفاسى : العقد الثمين فى تاريخ البلد الامين ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ تاريخ ، ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ، وقد صدقنا اسم أبى اسحق بن دهاق بن المرأة على لسان تلميذ لابن سبطين هو شارح رسالة العهد فى معرض الحديث عن صنف فى العلوم الشرعية (شرح رسالة العهد بمجموعة رسائل ابن سبطين بالخزانة التيمورية ، ص ٢٢) .

(١٥) الاحاطة ، نسخة مصورة بمكتبة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدير ، لوحة ٢٨٢ (١٦) الرسالة السبعينية ، بمجموعة فتاوى ابن تيمية ، مجلد ٥ ، مطبعة كرستان ١٣٢٩ هـ ، ص ١٠٧

Massignon: Recueil de textes, Paris, 1929, pp. 139-140.

(١٨) ابن سبطين وفلسفته الصوفية ، ص ٦٦ وما بعدها ، وص ٧٦ وما بعدها .

ومن هؤلاء الذين هاجموا الشاذلية ، ووجهوا إليها تلك الاتهامات أبو حيان الأندلسي في تفسيره المعروف بـ « النهر الماد من البحر » ، إذ يقول ما نصه :

« ومن بعض اعتقاد النصارى استنبط من تستر بالاسلام ظاهرا وانتمى الى الصوفية حلول الله تعالى في الصور الجميلة ، ومن ذهب من ملاحظتهم الى القول بالاتحاد والوحدة كالحلاج والشاذلي وابن أحلي وابن عربي بدمشق ، وابن الفارض ، وأتباع هؤلاء كابن سبعين وتلميذه الششتري ، وابن مطرف بمرسية ، والصفار المقتول بغرناطة ، وابن لباج وأبو الحسن بلوذة . وممن رأيناه يرمى بهذا المذهب الملعون العفيف التلمساني ، وله في ذلك أشعار كثيرة ، وابن عباس المالقي الأسود الأقطع بدمشق ، وعبد الواحد بن المؤخر بصعيد مصر ، والأيكى العجمي الذي تولى المشيخة بخانقاه سعيد السعداء بالقاهرة من ديار مصر ، وأبو يعقوب مبشر تلميذ الششتري بحارة زويلة بالقاهرة ، والشريف عبد العزيز المنوفي ، وتلميذ عبد الغفار القوصي . وانما سردت أسماء هؤلاء نصحا لدين الله ، يعلم ان ذلك ، وشفقة على ضعفاء المسلمين ، وليحذروا منهم أشد من الفلاسفة الذين يكذبون الله تعالى ورسوله ، ويقولون بقدوم العالم ، وينكرون البعث . وقد ألع جهلة من ينتمى للتصوف بتعظيم هؤلاء وادعائهم أنهم صفوة الله وأوليائه والرد على النصارى والحلولية والقائلين بالوحدة هو من علم أصول الدين » (١٩) .

ومن أعنف الاتهامات التي وجهت الى المدرسة الشاذلية ما وجهه الفاسي في كتابه « العقد الثمين » من أنها دعت الى اسقاط التكاليف الشرعية أو التحلل من الشريعة حتى أنهم حللوا الخمر وحللوا الزواج بأكثر من أربعة ، وأن المكلف اذا بلغ مبلغ العلماء سقطت عنه الصلاة والصيام وغيرها من العبادات ، وهو يشير الى ذلك بقوله :

« سمعت قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة يقول وقد حضر مجلسه (أي مجلس ابن سبعين) : ولا شك أن الذي ظهر به ابن سبعين هو مسروق من عقيدة ابن المراه (ابن دهاق) وابن أحلي وأتباعه إذ كانوا كلهم اشتغلوا بمرسية . ولنذكر شيئا عن حال هذين الرجلين لنفهم منه انحلالهم وانحلال ابن سبعين من الشريعة : فأما ابن أحلي ، فهو على ما وجدت بخط أبي حيان ، نقلا عن الاستاذ أبي جعفر بن الزبير أبي عبد الله محمد بن علي بن أحلي اللوزقي ، كان لزم بمرسية ابن المراه ، وهو أبو اسحاق بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسى المالقي شارح « الارشاد » لامام الحرمين ، ونقل عنه مذهب ابتداء لم يسبق اليه ، فمن ذلك قولهم بتحليل الخمر وتحليل نكاح أكثر من أربعة ، وأن المكلف اذا بلغ درجة العلماء عندهم

(١٩) أبو حيان الأندلسي : النهر الماد من البحر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ج ٣ ، على هامش البحر

سقطت عنه التكاليف الشرعية من الصلاة والصيام وغير ذلك . وقد استبان بهذا شىء من حال ابن أحنى وابن المرأة لأنه (أى ابن سبعين) أخذ عنه (أى عن ابن المرأة) (٢٠) .

ولكن هذا الذى ينسبه الفاسى وغيره الى المدرسة الشوزية من القول بإسقاط التكليف والتحليل من الشريعة هو محض تشنيع ، يدل على ذلك ما نجده فى كثير من رسائل أحد أركان هذه المدرسة ، وهو ابن سبعين ، التى يوجهها الى تلاميذه من حثهم على التمسك بالمشريعة ، وتقديمها على الحقيقة ، مع الوقوف على حدود الحلال والحرام ، وحسبنا أن نستدل بشاهد من كلام ابن سبعين نفسه قائلاً لتلاميذه فى إحدى هذه الرسائل :

« حفظكم الله ، حافظوا على الصلوات ، وجاهدوا النفس فى اجتناب الشهوات ، وكونوا أوابين توابين ، واستعينوا على الخيرات بمكارم الأخلاق ، واعملوا على نيل الدرجات السنية ، ولا تغفلوا عن الأعمال السنية ، وخلصوا مخصص الأعمال الالهية ومهمليها ، وذوقوا مفصل اللذات الروحانية ومجملها ، ولازموا المودة فى الله بينكم ، وعليكم بالاستقامة على الطريقة ، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينهما لأنهما من الأسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التى فى زمانكم هذا (يشير الى انحرافات التصوف فى عصره) ، وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله لأنها حقيقة كما سمي اللديغ سليما ، وأهلها مهملون حد الحلال والحرام ، مستخفون بشهر الصوم والحج وعاشوراء والاحرام ، قاتلهم الله أنى يؤفكون » (٢١) .

ولعل خصومة فقهاء الاندلس للمدرسة الشوزية راجع الى أنهم كانوا يعادون الفلسفة والتصوف الفلسفى ، بل ويعادون أيضا علم الكلام لامتزاجه بالفلسفة خصوصا عند المتأخرين كإمام الحرمين الجوينى ، ولذلك هاجموا ابن سبعين ممثلا هذه المدرسة ، ونبهوا الى دراسته للفلسفة وعلوم الأوائل ، وكأن دراسة هذه العلوم وحدها كافية للتشكك فى عقيدته ، ويشير الفاسى الى ذلك بقوله :

« اشتغل (ابن سبعين) بمرسية فى مبدأ أمره بعلوم الأوائل من المنطق والالهى والطبيعى والرياضى الذى مجموع الحكمة عليه والتى تدعى الفلسفة ! ونظر فى شىء من أصول الدين على طريقة الأشعرية المتقدمين ، ومهر فيما ظهر به من المعتقد ، وأظهر أن ما قال به هو عين التحقيق ، وأنه فوق التصوف رتبة » (٢٢) .

(٢٠) العقد الثمين ، ص ٢٩٥ - ٢٩٦

(٢١) الاحاطة ، لوحة ٢٨٣

(٢٢) العقد الثمين : مجلد ٣ ، ص ٢٩٣

وممن هاجموا ابن سبعين أيضا شيخ المتكلمين بأشبيلية ثم بتونس أبو بكر ابن خليل السكوني ، وذهب ابن خلدون الى حد القول بأن هجوم السكوني عليه كان سببا في تركه الأندلس وارتحاله الى المشرق ، وهو يقول حول هذا : « وأعلنه بالنكير له (أى ابن سبعين) والمطالبة له شيخ المتكلمين بأشبيلية ثم بتونس أبو بكر ابن خليل السكوني ، فتنمر له المشيخة من أهل الفتيا وحملة السنة ، وسخطوا حالته ، وخشى (ابن سبعين) أن تأسره البيئات فحلق بالمشرق ونزل مكة » (٢٣) . وهكذا لقيت المدرسة الشاذلية في الأندلس هجوما عليها من جانب الفقهاء ، وما ذلك الا لأنها تصوفها على أساس من الفلسفة ، واتجهت في تفسير علاقة الله بالعالم الى القول بالوحدة الوجودية ، واستفادت من التراث الفلسفي الأندلسي بوجه عام .

٤ - على أن طائفة من الصوفية السنيين كالأشاذلية في المغرب، يمثلهم الصوفي أحمد بن زروق المتوفى سنة ٨٩٩ هـ ، توسطوا بين خصوم المدرسة الشاذلية وأنصارها ، فلا هم من المكفرين لهم ولا هم من المقلين عليهم ، وأثروا ألا يشغلوا مريديهم بتعاليمهم لأن مؤلفاتهم - وخصوصا مؤلفات ابن سبعين - عسيرة الفهم مليئة بالبهيمات والموهومات ، وعندئذ يأخذ العالم ذو القريحة الصادقة والفترة السليمة بما بان وجهه منها ، ويسلم فيما عداه ، ويرى أحمد زروق أن التوقف في الحكم على ابن أحلي أو ابن سبعين وأمثالهما مطلوب مع حسن الظن ، وحول ذلك يقول في كتابه « قواعد التصوف » :

« التوقف في محل الاشتباه مطلوب كعدمه فيما يتبين وجهه من خير أو شر . ومبنى الطريق على ترجيح الظن الحسن عند موجبه وان ظهر معارض ، حتى قال ابن فورك رحمه الله : الغلط في ادخال ألف كافر بشبهة اسلامه ، ولا الغلط في اخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه ... فمن ثم اختلف في جماعة من الصوفية كابن الفارض وابن أحلي والعفيف التلمساني وابن ذي سكن وأبى اسحق التجيبي والششتري وابن سبعين والحاتمي وغيرهم . وقد سئل شيخنا أبو عبد الله القوري وأنا أسمع ، فقيل له : ما تقول في ابن عربي الحاتمي ؟ فقال : أعرف بكل فن من أهل كل فن . قيل له : ما سألناك عن هذا . قال : اختلف فيه من الكفر الى القبطانية قيل له : فما ترجح ؟ قال : التسليم . قلت : لأن في التكفير خطرا ، وتعظيمه ربما عاد على صاحبه بالضرر من جهة اتباع السامع لبهيماته وموهماته » (٢٤) .

(٢٣) تاريخ ابن خلدون ، طبعة دى سلان ، ، ص ٤١٦

(٢٤) أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ، القاهرة

(بدون تاريخ) ، قاعدة ٨٥

ويقول الشيخ زروق أيضا : « وفي أضراب ابن سبعين كثير من المبهمات والموهومات ، فوجب التجنب جملة كحل الخطر ، الا لعالم يعتبر المعنى فلا يتقيد باللفظ فيه » (٢٥) .

ويتبين موقف الشيخ زروق بوضوح أكثر من ابن أحلي وابن سبعين ، وهما من أركان المدرسة الشاذلية ، وغيرهما من متفلسفة الصوفية ، في التنبيه على ما يمكن أن يؤدي إليه قراءة كلامهم من الشبهات في قاعدة من قواعده يقول فيها :

« حذر الناصحون من تلبيس ابن الجوزي ، وفتوحات الحاتمي ، بل كل كتبه ، أو جلها كابن سبعين ، وابن الفارض ، وابن أحلي ، وابن دوسكين ، والعفيف التلمساني ، والأبي العجمي ، والأسود الاقطع ، وأبي اسحق التجيبي ، والششتري ، ومواضع من الاحياء للغزالي جعلها في المهلكات منه ، والنفخ والتسويه له ، والمضنون به على غير أهله ، ومعراج السالكين له ، والمنقذ ، ومواضع من قوت القلوب لأبي طالب المكي ، وكتب السهروردي (المقتول) ونحوهم . فلزم الحذر من شوارد الغلط ، لا تجنب الجملة ومعاداة العلم ، ولا يتم ذلك الا بثلاث : قريحة صادقة ، وفطرة سليمة ، وأخذ ما بان وجهه ، وتسليم ما عداه ، والا هلك الناظر فيه باعتراض على أهله ، وأخذ الشيء على غير وجهه » (٢٦) .

٥ - ولعله قد تبين مما سبق كيف نشأت المدرسة الشاذلية في التصوف الفلسفي في مدينة اشبيلية في القرن السادس الهجري ، وكيف كانت امتدادا لمدرسة ابن مسرة ، شأنها في ذلك شأن مدرسة ألمرية ، وأنه انتمى الى هذه المدرسة عدد من الصوفية المتفلسفين الكبار من القائلين بوحدة الوجود ومنهم ابن دهاق وابن أحلي وابن وصلة وابن سبعين ، وكيف شغلت مفكرى الاندلس وغيرهم من مفكرى العالم الاسلامي من حيث عقيدة أصحابها فرأى بعضهم خروجهم عن الاسلام . والتحلل من الشريعة ، ورأى البعض الآخر التوقف في الحكم عليهم مع حسن الظن بهم .

وفي رأينا أن هذه المدرسة التي ننبه اليها في هذا البحث لا تزال في حاجة الى مزيد من الدراسة للكشف عن شخصياتها - باستثناء ابن سبعين - اذ لا تزال معلوماتنا عن الشاذلي وهو مؤسسها غير كافية ، وكذلك عن تلميذه ابن دهاق . أما ابن أحلي ، الذي يتردد اسمه كثيرا في مصادر التصوف وكتب التراجم كأحد كبار متفلسفة الصوفية من القائلين بالوحدة ، فمعلوماتنا عنه أيضا قليلة للغاية .

(٢٥) كتاب قواعد التصوف ، قاعدة ١٠٨

(٢٦) كتاب قواعد التصوف ، قاعدة ٢٠٦

وليس من شك في أن رسم صورة متكاملة ودقيقة لهذه المدرسة يحتاج إلى مواصلة البحث في التراث الصوفي الفلسفي في الأندلس ، خصوصا في القرنين السادس والسابع الهجريين ، ونأمل أن نهتدي إلى بعض المخطوطات الجديدة التي قد تعيننا على إزالة الغموض الذي يكتنف بعض شخصيات هذه المدرسة وتعاليمهم في التصوف ٢

دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

تأثير منار الاسكندرية في عمارة بعض مآذن المغرب والأندلس

لم يحظ أثر من الآثار بشهرة عالمية في التاريخ مثلما حظى به منار الاسكندرية ، أحد أعاجيب الدنيا (١) وغرائبها ، وكان منذ انشائه الى أن تداعت جدرانها وتهاوت قواعده قرب منتصف القرن الرابع عشر الميلادي المعلم الرئيسي في طبوغرافية الاسكندرية ، ولهذا لم يخل كتاب في الجغرافية العربية أو في أدب الرحلة الى مصر في العصر الاسلامي من وصف لهذا المنار يطول أو يقصر حسب مقتضى الحال ، رغم الاضرار التي أخذت تتعاوره والمصائب التي توالى عليه منذ أن أطاح زلزال سنة ١٨٠ هـ (٧٩٦ م) بطابقه العلوى (٢) الى أن استولى عليه الخراب عند

(١) يعتبر المسعودى منار الاسكندرية « أحد بنيان العالم العجيب » (المسعودى ، التنبيه والاشراف ، طبعة بيروت ، ١٩٦٥ ص ٤٧) وينقل عنه المقرئى نفس العبارة في (كتاب المواعظ والاعتبار ، طبعة بيروت ، مجلد ١ ص ٢٧٥) ، ويضيف على ذلك بأن عبد الله بن عمرو بن العاص اعتبر المرأة المعلقة بأعلى المنارة أحد عجائب أربعة في العالم (المرجع السابق ص ٢٧٨) وذكر ابن رشد السبتي أن منار الاسكندرية « من عجائب المصنوعات وغرائب المراتب » (ابن رشد السبتي ، رحلة المغرب والأندلس تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ، ج ٢ ، تونس ١٩٨١ ص ٩٤) . وربما اعتبرت من الأعاجيب بسبب المرأة التي نصبت بأعلاها ، وكانت في كتابات الجغرافيين العرب مرآة عظيمة وضعت مرقبا لتشاهد منها مراكب البحر اذا أقبلت من رومة على مسافة تعجز الأبصار عن ادراكها (المسعودى ، المصدر السابق ص ٤٧ - المقرئى ، المرجع السابق ، مجلد ١ ص ٢٧٦) . ونلاحظ أن ياقوت هو الجغرافي الوحيد الذي يعتبر الغرائب التي نسبت الى منار الاسكندرية صربا من التهويل والمبالغة ، فيقول : « وأما منارة الاسكندرية فقد قدمنا إكثارهم في وصفها ومبالغتهم في أمرها ، وكل ذلك كذب لا يستحق حاكمه ولا يراق الله راويه ، ولقد شاهدها في جماعة من العلماء ، وكل عاد منا متعجبا من تخرص الرواة وذلك إنما هي بنية مربعة شبيهة بالحصن والصومعة مثل سائر الأبنية » . وفي موضع آخر يقول : « وكل ما يحكى غير هذا فهو كذب لا أصل له » (ياقوت ، معجم البلدان ، مادة الاسكندرية) . وذكر الهروي أن المنارة أصبحت منذ أن فقدت طابقها العلوى بسبب الزلازل مثل أى برج للمراقبة على الساحل (الهروي ، كتاب الاشارات الى معرفة الزيارات دمشق ١٩٥٣ ، ص ٤٩) .

(٢) السيوطى ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج ٢ ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ ص ١٦٥ . وقد أثرت الزلازل بعد ذلك على بنيان المنار ، فقد ذكر المسعودى أن ما يقرب من ٣٠ ذراعا من أعلى المنار تهدم بتأثير الزلزال العنيف الذى وقع في أيامه في شهر رمضان سنة ٣٤٤ هـ (٩٥٥ م)

زيارة الرحالة ابن بطوطة الثانية للاسكندرية في سنة ٧٥٠ هـ (١٣٤٩ م) (٣) ، ورغم نماذج أخرى مصغرة أقيمت بعد انشاء منار الاسكندرية في مناطق مختلفة من حصون البحر المتوسط على غرار منار الاسكندرية مثل منارة قادس (٤) . فكان الموضوع الرئيسى في كتابات الجغرافيين والرحالة العرب مشاركة ومغاربة على السواء ، ومنهم ابن رسته وأبو الحجاج يوسف بن محمد الاندلسى المعروف بابن الشيخ ، وابن الفقيه الهمداني ، والمسعودى وابن حوقل وأبو عبيد الله البكرى والهروى وابن جبير الاندلسى وعبد اللطيف البغدادي ، وبنيسامين التطيلي ، والشريف الادريسي ، وصاحب كتاب الاستبصار ، وياقوت الحموى ، وخالد بن عيسى اللوى ، وابن رشد السبتي ، وغيرهم ، فقد أسهبوا في وصفه على نحو يتفق اجمالاً مع صورة المنار التى اصطلح الباحثون على أنها تمثل الصورة الأقرب الى حقيقة المنار ، وذلك بعد الرجوع الى المصادر اليونانية والسلاطينية والعربية والاستعانة بنقوش العملات ورسوم الفسيفساء بسور سان ماركو بالبندقية (٥) ومنهم الفريد بتلر وتيرش وفيليث ارنانث ، ونستدل من كتاباتهم على أن المنار كان يتألف من طابق رئيسى يتمثل في برج ضخم مربع القاعدة يبلغ ارتفاعه ستين متراً ، تميل جدرانه ميلاً خفيفاً نحو الداخل كلما ارتفعت ، ويعلوه

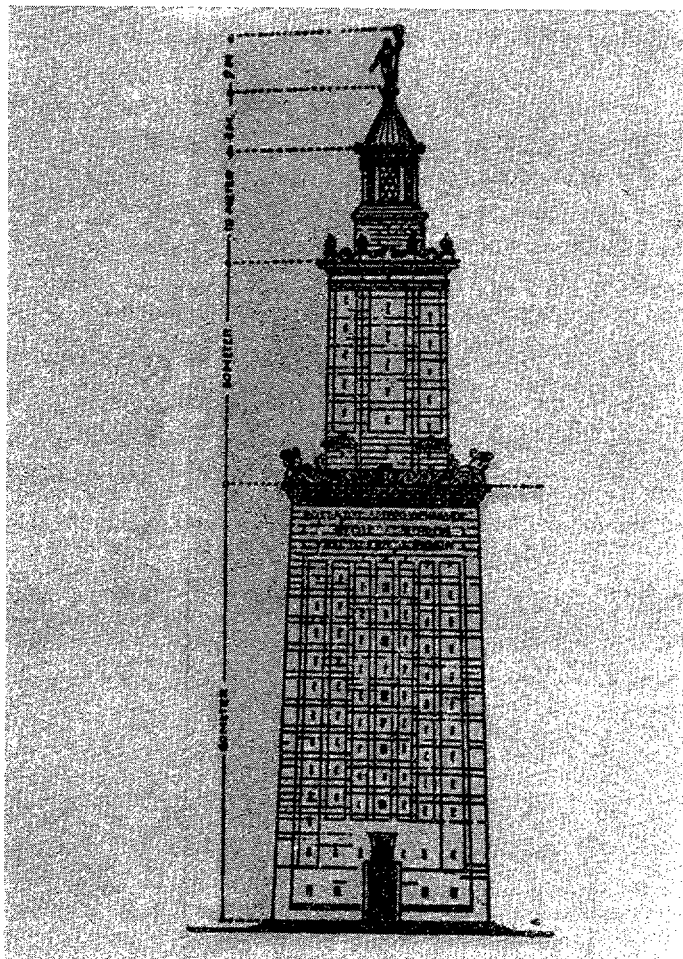
(المسعودى ، التنبيه والاشراف ، ص ٤٨) كما تعرض المنار لزلزال آخر أشد عنفاً حدث في سنة ٧٠٢ هـ (١٣٠٢ م) تهدم بسببه المسجد الذى كان قد أقامه الظاهر ركن الدين بيبرس البندقدارى بأعلى المنار (السيوطى ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ١٧٨) .

(٣) ابن بطوطة ، رحلة ابن بطوطة ، المسماة تحفة النظائر في غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار ، طبعة صادر - بيروت ، بيروت ١٩٦٠ ص ٤٠

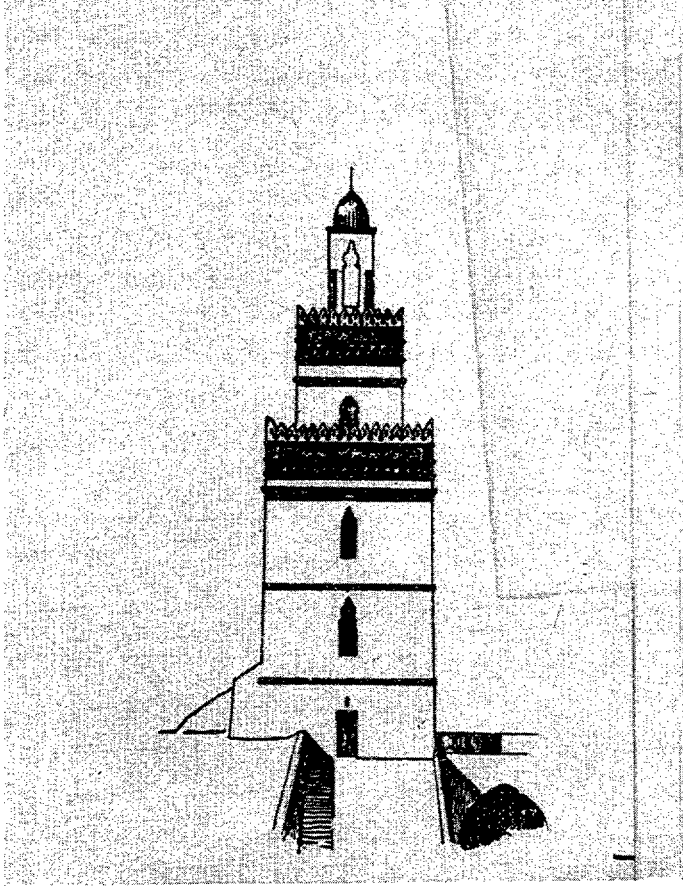
(٤) المسعودى ، التنبيه والاشراف ، ص ٦٩

وعن هذا المنار يقول المسعودى : « وفي هذه الجزيرة (جزيرة قادس) منارة عظيمة عجيبة البنيان ، على أعاليها عمود عليه تمثال من النحاس يرى من شذونة وورائها لعظمه وارتفاعه » . ويذكر الجغرافى أبو عبد الله محمد بن أبى بكر الزهرى ، أنه كان « في هذه المدينة (قادس) المنارة العجيبة ، وكانت تشبه منارة الاسكندرية ، وكان ارتفاعها مائة ذراع ، وكانت مربعة مبنية بالكذان الأحرش المحكم النجارة ، معقود بأعمدة النحاس الأحمر ، وكان في رأس هذه المنارة مربع ثان قدر ثلث الاول ، وكان في رأس هذا المربع الصغير شكل مثلث محدود له أربعة أوجه » (الزهرى ، كتاب الجغرافية ، تحقيق محمد حاج صادق ، ص ٩٠) ويذكر نفس الجغرافى بعد ذلك أنه كان يعلو رأس المثلث المذكور لوحة من الرخام نصب عليها تمثال لادمى ينظر بوجهه الى ناحية المغرب مما يلى البحر . وقد ورد وصف مماثل لهذا المنار في كتاب « ذكر بلاد الأندلس » لمؤلف مجهول (تحقيق لويس مولينا ، مدريد ١٩٨٣ ج ٢ ص ٦٦) . وقد ذكر صاحب هذا الكتاب أن على بن عيسى بن ميمون عندما ثار في أواخر المرابطين بجزيرة قادس طمع في أن يكون هذا التمثال من الذهب ، فاقدم على هدمه ولكنه تبين له أنه من اللاتون الموه بالذهب ، وذلك في سنة ٥٤٠ هـ (١١٤٥ م) (مجهول ، ذكر بلاد الأندلس ، ص ٦٧) .

(٥) السيد عبد العزيز سالم ، المآذن المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٧ ، تاريخ الاسكندرية وحضارتها في العصر الاسلامى ، الاسكندرية ١٩٨٢ ص ٣٣ .



منار الاسكندرية



مئذنة المسجد الجامع بسفاس

طابق ثان مئمن الشكل أقل حجما ، يبلغ ارتفاعه ثلاثين مترا ، وتتخذ جدرانه نفس الميل الى الداخل ، ويلى ذلك طابق أسطوانى الشكل ارتفاعه ١٥ مترا ينتهى من أعلاه بجوسق قائم على ثمان أعمدة من الجرانيت مكلل ببناء مثلث الشكل ينتهى رأسه بتمثال ضخم من البرونز ارتفاعه ٧ أمتار يمثل اله البحر يوسيدون . وكان الصعود الى المنار يتم بواسطة طريق صاعد مبسوط لا درج له يقول عنه الجغرافى أبو عبيد الله البكرى من جغرافى الاندلس فى القرن الحادى عشر : « يرقى اليه فى علو ، ويصعد من أسفلها الى أعلاها ، وهو البناء الأول ، فارسان متراكبان فى أرض سهلة لا يكاد يعلم الراقى هل رقى أو مشى فى سواء من أرض ، وفى كل عطف من هذا المصعد باب دار ، داخلها بيوت مربعة ، ثلثمائة وستة وستون بيتا (٦) ، وعطف مطالعها من أسفلها الى أعلاها اثنان وسبعون عطفًا (٧) ويذكر المسعودى أن مصعد المنار مبسط مؤرب بغير درج ، كما يردد المقرئى نفس العبارة فيؤكد أن المنارة كانت مبسطة من الداخل مؤربة بغير درج (٨) .

وربما كان التشابه الواضح الذى لاحظته بتلر بين شكل المئذنة وشكل المنار السكندرى الدافع الحقيقى الذى أوحى الى تيرش Thiersch فى كتابه المنائر Pharos الادلاء بنظريته التى يرجع فيها أصل نظام المئذنة الى منار الاسكندرية ، وقد تابعه فى هذا الرأى بعض الباحثين ومنهم عالم الآثار الاسبانى المتعرب فيلث ارناثت خيمنث (٩) ، الا أن الأستاذ كريسويل يعترض على نظرية تيرش ويرفض الأخذ بها ، وقد رتب فى سياق عرضه الذى فند فيه نظرية تيرش المآذن بقدر امكانه ترتيبا تاريخيا وخرج من ذلك بنتيجة هامة وهى أن المآذن التى يتعاقب فيها الطابق المربع فالمئمن فالمستدير هى أندر أنواع المآذن ، وأن مآذن هذا النوع تطورت بالتدريج من عناصر لا علاقة لها بنظام منار الاسكندرية ، إذ أن أول مئذنة تتألف من هذه الطوابق الثلاثة المربع فالمئمن فالمستدير وهى مئذنة ضريح سلار وسنجر الجاولى لم تبين قبل عام ١٣٠٤ م ، وفى هذه السنة كان منار الاسكندرية قد فقد طابقه العلوى وكان فى طريقه الى الانهيار . وينتهى كريسويل الى القول بأن أصل نظام المآذن يتمثل فى الصوامع المسيحية التى كانت قائمة فى سوريا قبل الفتح

(٦) ينكر ياقوت هذا العدد الكبير من البيوت أو الغرف المربعة التى تشغل النواة الداخلية لمنار الاسكندرية فيقول : « وليس فيها كما يقال غرف كثيرة ومساكن واسعة يضل فيها الجاهل بها » (ياقوت ، معجم البلدان ، مادة الاسكندرية) .

(٧) Miguel Asín, Nuevos datos sobre el Faro de Alejandría, al-Andalus, vol. III, fasc. 1, 1935, p. 137.

(٨) المسعودى ، التنبيه والاشراف ، ص ٤٧ - المقرئى ، الخطط ، مجلد ١ ص ٢٧٧

(٩) Félix Hernández Giménez, el Alminar de Abd al-Rahman III en la Mezquita mayor de Córdoba: Génesis y Repercusiones, Granada, 1975, pp. 43, 133

الاسلامى (١٠) . وقد أيد الدكتور أحمد فكرى رأى كريسويل فيما ذهب اليه من أنه لا توجد علاقة تاريخية أو أثرية بين منئذنة القيروان وهى أقدم المآذن التى وصلت اليها ومنارة الاسكندرية القديمة كما يدعى تيرش (١١) ، وقد أيدناه فى دراستنا لمآذن القاهرة واعتبرنا الأبراج السورية المصدر الذى استهلكت منه المنئذنة نظامها المعمارى (١٢) ، بينما يذهب الدكتور سعد زغلول عبد الحميد الى أن المنار كان له تأثيره على بناء أبراج الكنائس فى مصر والشام وأن هذه الأبراج أوحى الى المسلمين بناء مآذن المساجد (١٣) وقبل أن نمضى فى دراستنا لموضوع البحث لابد من الإشارة الى أن منار الاسكندرية ، مثار هذا التنافس ، يختلف من حيث الوظيفة ومن حيث النسب عن المنئذنة ، فقد كانت مهمته الأساسية تستهدف هداية السفن الى بر الأمان (١٤) . وكثيرا ما أنقذ منار الاسكندرية فى العصر الاسلامى سفنا كانت قد ضلت طريقها الى الثغر وتلاعبت بها العواصف والأنواء (١٥) . أما المنئذنة فوظيفتها الأساسية تقتصر على الأذان وإبلاغ صوت

(١٠) Creswell, The evolution of the minaret, Burlington magazine, Mars, Mai, (١٠) Juin, 1926, p. 9

وانظر السيد عبد العزيز سالم ، المآذن المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ ص ٨

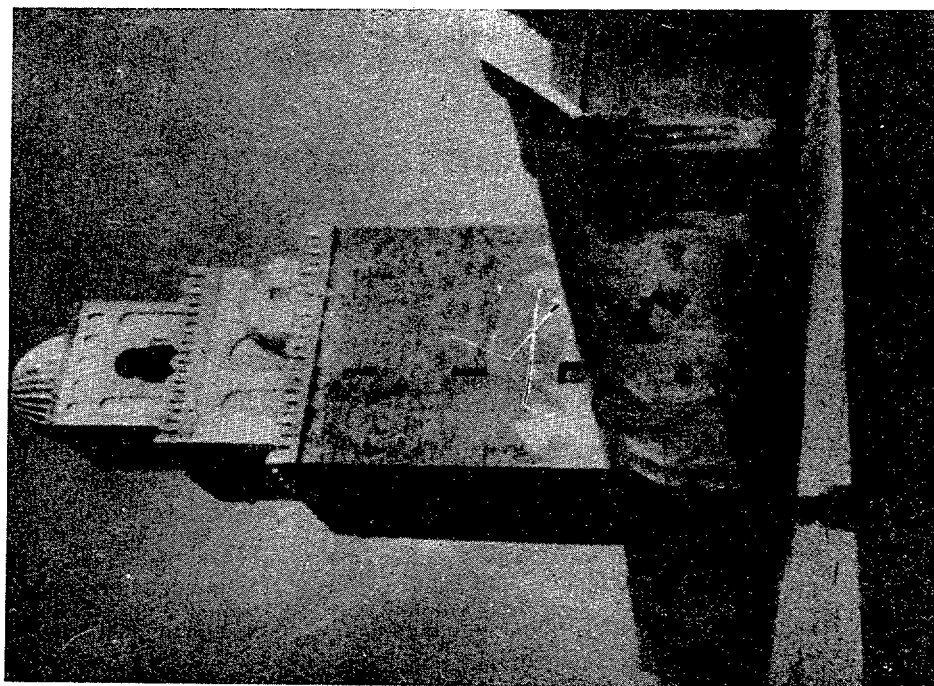
(١١) أحمد فكرى ، المسجد الجامع بالقيروان ، القاهرة ، ١٩٣٦ ص ١١١ هامش ٢

(١٢) السيد عبد العزيز سالم ، المآذن المصرية ، ص ٩

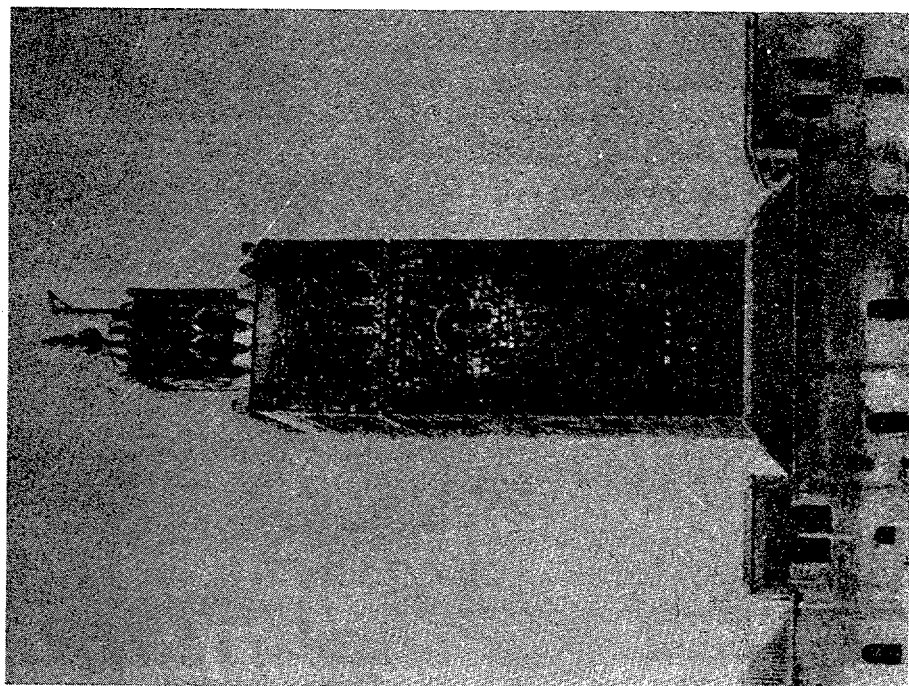
(١٣) سعد زغلول عبد الحميد ، الاسكندرية منذ الفتح الاسلامى الى بداية العصر الفاطمى ، من كتاب تاريخ الاسكندرية منذ أقدم العصور ، محافظة الاسكندرية ، ١٩٦٣ ص ٢٣٦

(١٤) نستدل مما أورده ابن جبير الأندلسى عند وصوله الى الاسكندرية أن منار الاسكندرية هو الذى وجه السفينة التى كان يركبها الى برا للامان ، ومما ذكره فى ذلك قوله : « ومن أعظم ما شاهدناه من عجائبها المنار الذى قد وضعه الله عز وجل على يدى من سخر لذلك آية للمتوسمين وهداية للمسافرين ، لولاه ما اهدوا فى البحر الى بر الاسكندرية ، يظهر على أزيد من سبعين ميلا ... » (ابن جبير ، الرحلة ، تحقيق William Wright ، لندن ١٩٠٧ ص ٤١) ، وفى موضع آخر يقول : « وفى صبيحة يوم السبت التاسع والعشرين من الشهر المذكور (ذى الحجة سنة ٥٧٨ هـ) ١١٨٢ م) أطلع الله علينا البشرى بالسلامة بظهور منار الاسكندرية على نحو العشرين ميلا » (رحلة ابن جبير ، ص ٣٨) .

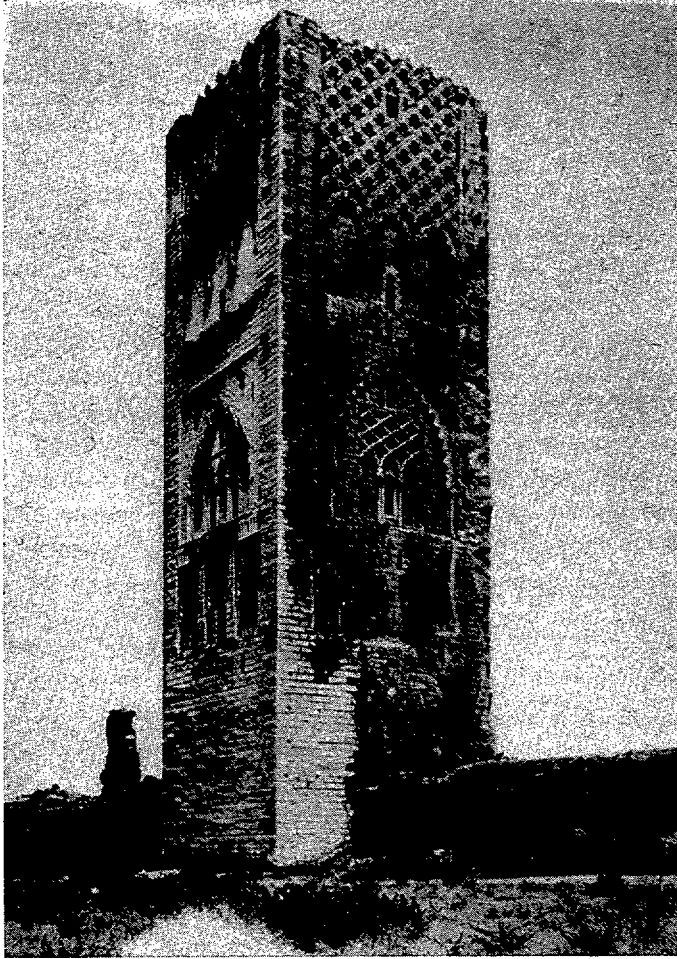
(١٥) يصور البلوى فى رحلته البحرية الى ثغر الاسكندرية الموسومة بالرحلة الحجازية التى قام بها فى سنة ٧٣٧ هـ (١٣٣٦ م) حالة اليأس والقنوط من النجاة التى سيطرت على ركاب سفينته وذلك عندما أثبت الجميع بالهلاك الى أن ظهر منار الاسكندرية فكان ذلك بردا وسلاما على الجميع إذ استشعروا عند رؤيته بالأمان . وفى ذلك يقول البلوى : « فتمكن اليأس ، وعظم اليأس ، وسقط فى أيدي الناس ، فضجوا بالدعاء ، ونقص لهم من تلك الجرعة التى كانوا يأخذونها من الماء ، واختلفت اليهم أنواع الهلاك والبلاء ، فلما رأيت تلك الشدة ، جمعت الأصحاب من قراء القرآن ، فاجتمع منهم نحو الثلاثين رجلا ، فقلت لهم ما لنا الا اللجوء الى الله عز وجل واتوسل اليه بكتابه وبرسوله ، فصلينا العشاء الأخيرة ، وقسمت عليهم القرآن مجزءا ، وأقمنا على التلاوة والقراءة ليلتنا تلك ، فلم يكن الا أمد يسير وشفع الله فينا كتابه العظيم ونبيه الكريم ، وهبت ريح سرتنا بها



مئذنة المسجد الجامع بالقيروان



مئذنة جامع الكتبية بمراكش



منذنة جامع حسن بالرباط

المؤذن الى آفاق بعيدة (١٦) . ولم يكن من الضروري أن تكون المئذنة مربعة القاعدة ، فقد تكون مثمثة الشكل وقد تتخذ الشكل الأسطواني المنتظم أو الأسطواني المخروطي ، وقد تجمع في آن واحد بين برجين الأدنى مربع والأعلى المثلث ، وقد تجمع بين ثلاثة أبراج : المربع فالمثلث فالمستدير . الا أن الجدير بالملاحظة أن مآذن المغرب والأندلس اتخذت طابعا واحدا هو المئذنة المربعة ذات الطابق الواحد أو الطابقين وهو الغالب ، وفي أحيان قليلة الطوابق الثلاثة .

ومع أنني لا أقر نظرية تيرس في أصل المئذنة ، الا أنني أميل الى الاعتقاد بأن منار الاسكندرية أثر الى حد ما في نظام المآذن في المغرب والأندلس على وجه الخصوص ، سواء من حيث الطابع العام للمئذنة أو من حيث النظام الداخلي الذي يتمثل في الطريق الصاعد بغير درج وفي الغرف الموزعة في النواه المربعة الوسطى التي يدور حولها الطريق المذكور : فمئذنة المسجد الجامع بالقبروان ، وهي أقدم مآذن المغرب والأندلس (١٠٥ هـ / ١٢٣ م) تتألف مثل منار الاسكندرية من ثلاثة طوابق مربعة الشكل ومتراجعة ، تميل جدرانها من جهاتها الأربع ميلا

حتى أنعم الله سبحانه وظهر منار الاسكندرية ، فأعلم الناس بذلك ، فضجوا سرورا بالدعاء والبكاء وأعلنوا بالحمد والشكر لله تعالى والثناء ... فقلت :

بشراكم لاج المنار الأسعد ودنا على اليأس المرام الأبعد
وتنفس الكرب الذي كنا به في حالة البلوى نقوم ونقعد

(البلوى ، تاج المفرق في تحلية علماء المشرق ، ج ١ ص ١٦٩) .
(١٦) نلاحظ أن بعض المآذن الأندلسية كان من أهدافها بالنسبة للمدن المقامة في أراضي مستوية هداية المسافرين الى موقع المدينة لا سيما اذا كانت تتخلل الطرق اليها مرتفعات كالشأن في مدينتي قرطبة واشبيلية ولهذا كان ارتفاع المئذنة يصل الى ما يقرب من خمسة أمثال طول القاعدة المربعة ، كما كانت تتوج بسفود بارز من الحديد تركب فيه كرات معدنية أو تفافيج ضخمة ومذهبة تسطع في الأفق على مسافات بعيدة ، وربما كان ذلك سببا في تسميتها بالمنارات . وتحفظ اللغة الاسبانية بهذه التسمية للدلالة على المئذنة فهي Alminar أو Alminarete ، وهي تسمية تكشف عن وظيفتها في الانارة والهداية ، وهذا النوع من المآذن يتمثل في مئذنة جامع قرطبة التي ركبت في أعلى قبتها ثلاثة تفافيج تغطي الأبصار ببريقها ولآلئها : التفاحة الوسطى فضية والتفاحتان الأخريان مفروغتان من الذهب ، كذلك يتمثل هذا النوع من المآذن في مئذنة جامع قسبة الموحدين بأشبيلية التي كانت تنتهي من أعلى بقبة ركبت فيها أربع تفاحات ضخمة مذهببة تتدرج في الصغر كلما ارتفعت ، ومما ذكره ابن صاحب الصلاة بشأن مئذنة أشبيلية قوله : « وهذه الصومعة ... لا صومعة تعدلها في جميع مساجد الأندلس سمو شخص ، ورسو أصل ، وثاقله عمل وبنيان بالآجر ، وغرابه صنعة ، وبدائع ظاهرة ، قد ارتفعت في الجو وعلت في السماء ، تظهر للعين على مرحلة من اشبيلية مع كواكب الجوزاء » (ابن صاحب الصلاة ، كتاب المن بالامامة ، تحقيق د. عبد الهادي التازي ، بيروت ١٩٦٤ ص ٤٨٠ .
(٤٨١) . وفي موضع آخر يشير ابن صاحب الصلاة الى تركيب العمود الذي يحمل التفافيج الضخمة المذهبة وعددها أربعة في أعلى صومعة الصومعة ، كما يذكر أنه استخدم في طلائها بالذهب سبعة آلاف مثقال كبار يعقوبية ، أي ما يعادل اليوم ٢٩ كيلوجراما و ٥٠٥ جراما من الذهب . فلما رفعت التفافيج وركبت في العمود غطيت بالأغشية من شقاق الكتان ، ثم كشفت عن « أغشيتها فكادت تغطي الأبصار من تألقها بالذهب الابريز وبشعاع رونقها » (ابن صاحب الصلاة ، ص ٤٨٤) .

خفيفا نحو الداخل كلما ارتفعت ، بحيث يتسع عرضها كلما اقتربت من سطح الأرض على نحو يبرز قوة اتزان بنيانها ورسوخ قواعدها ، ويكسب المئذنة قوة وارتكازا وثباتا . هذه الصورة تشبه بوجه عام صورة منار الاسكندرية من حيث الطوابق الثلاثة المتراجعة ومن حيث ميل الجدران الأربعة ميلا خفيفا الى الداخل كلما ارتفعت ، ومن حيث القبة العليا التي تتوج هذه الطوابق وأن كانت مفصصة في القيروان ومسحوبة في منار الاسكندرية ليستقر عليها التمثال العلوى . ووجه الاختلاف بينها وبين منار الاسكندرية يتمثل من حيث الشكل العام في أن الطابق الأوسط في المئذنة مربع الشكل في حين يتخذ شكلا مثمنا في منار الاسكندرية ، وكذلك في أن الطابق الثالث بالمئذنة مربع الشكل بينما نجده أسطوانيا في المنار . وعلى غرار هذه المئذنة أقيمت مئذنة جامع سفاقس سنة ٣٧٠ هـ (٩٨١ م) ، وربما أقيمت من هذا الطابع في العصر الأغلبى أو الفاطمى مآذن مماثلة لم تصل إلينا ، وربما كانت مئذنة مشهد الجيوش بالقاهرة (٤٧٢ هـ / ١٠٨٥ م) صدق لها ، فهذه المئذنة الأخيرة ، رغم صغر حجمها ، تجمع بين الطوابق الثلاثة المتراجعة ، بالإضافة الى ظهور الطابق المثلث لأول مرة في نظام المآذن ذات الطوابق الثلاثة ، وان كان هذا الشكل المثلث طبق في الطابق العلوى من مئذنة الجيوش ولم يطبق في الطابق الأوسط على غرار منار الاسكندرية .

واذا كان الشكل العام لمنار الاسكندرية الانموذج الذى احتذاه المعماريون في المغرب الأدنى لمئذنتي القيروان وسفاقس ، فان عمارته الداخلية كانت المصدر الذى استوحى منه مهندسو المنصور الموحدى النظام الداخلى لثلاثة مآذن توائم تتفق جميعا في الضخامة والرسوخ ، وفي الرشاقة والسمو نذكرها على التوالى : مئذنة جامع الكتبية بمراكش ومئذنة جامع قسبة الموحدين باشبيلية ، ومئذنة جامع حسن بالرباط : فطول قاعدة مئذنة الكتبية يبلغ $\frac{1}{4}$ ١٢ مترا (١٧) في حين يصل في مئذنة جامع اشبيلية الى ١٣,٦٥ مترا (١٨) وفي مئذنة جامع حسن بالرباط ١٦,١٥ مترا (١٩) . أما الارتفاع فيصل في مئذنة الكتبية الى أعلى التفافيح

(١٧) السيد عبد العزيز سالم ، المغرب الكبير ، ج ٢ بيروت ١٩٨١ ص ٨٤٧ . ولكن فيلث هرناندث يجعل طول القاعدة ١٢,٨١ مترا (Félix Hernández, op. cit., p. 113)
 (١٨) السيد عبد العزيز سالم ، المساجد والقصور بالأندلس ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٨ ، لخيرالدا باشبيلية ، مجلة المجلة ، العدد التاسع ١٩٥٧ ، وانظر المغرب الكبير ، ص ٨٥٨ . ويحدد فيلث ارناندث طول القاعدة ١٣,٦١ مترا (Félix Hernández, op. cit., p. 113) أما مارسيه G. Marçais فقد ذكر أن طول القاعدة ١٤,٨٥ مترا (G. Marçais, l'architecture musulmane, d'Occident, Paris, 1954, p. 21) وواضح أن هذا التقدير مبالغ فيه وغير صحيح . أما تراس Terrasse فيجعله ١٤ مترا (H. Terrasse, L'art Hispano mauresque, Paris, 1932, p. 321) ونميل الى الأخذ بتقدير فيلث ارناندث باعتباره مهندسا أكثر دقة في قياس الأطوال .
 (١٩) Félix Fernández, op. cit., p. 113 ويجعلها تراس ١٦ مترا (Terrasse, op. cit. 321

الثلاثة المتوجه لقبقتها نحو ٦٧,٥ مترا (٢٠) بينما يبلغ ارتفاع ما وصل اليه البناء في مئذنة الرباط التي لم يتم بناؤها ٤٤ مترا (٢١) ، وكان مقدرا لهذا الطابق أن يتجاوز في الارتفاع ٦٠ مترا (٢٢) . أما مئذنة اشبيلية ، فيصل ارتفاع القسم الاسلامي منها الى ٦٩,٦٥ مترا (٢٣) . ولدينا نص تاريخي صريح وفي غاية الأهمية أورده عبد الواحد المراكشي من مؤرخي المغرب المعاصرين لدولة الموحدين يؤكد بما لا يدع مجالا للشك في أن صورة منار الاسكندرية كانت ما تزال راسخة في مخيلة الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور ، وأنه أمل على مهندسيه رغبته في أن تماثل صومعة جامع الرباط منار الاسكندرية الشهير في الضخامة وفي الارتفاع وفي النظام الداخلي للبناء ، حيث يتم الصعود الى أعلى الطابق الأول بواسطة طريق مستو صاعد بدون درج يبلغ عرضه مترين ، ويدور في صعوده حول النواة المربعة المركزية لهذه المئذنة التي تشغلها غرف متراكبة تعلو الواحدة الأخرى يبلغ عددها ستة (٢٤) . يقول عبد الواحد المراكشي في سياق حديثه عن منصور الموحدين : « وبنى فيها (أى في مدينة الرباط) مسجدا عظيما كبير المساحة ، واسع الفناء جدا ، لا أعلم في مساجد المغرب أكبر منه ، وعمل له مئذنة في نهاية العلو على هيئة منار الاسكندرية يصعد فيه بغير درج ، تصعد الدواب بالطين والآجر والجص وجميع ما يحتاج اليه الى أعلاها ، ولم يتم هذا المسجد الى اليوم لأن العمل ارتفع عنه بموت أبي يوسف » (٢٥) . ويعلق الاستاذ هنري تيراس Henri Terrasse على تأثر المنصور الموحدي بالاسكندرية بقوله : « ومن الغريب حقا أن نطالع هنا اسم الاسكندرية بدلا من دمشق وبغداد ، فان شهرة الاسكندرية

- H. Terrasse, H. aBsset, Sanctuaires et Forteresses almohades, Paris. (٢٠)
 G. Marçais, op., cit., p. 209 ٨٤٧ ص ، المغرب الكبير ، السيد عبد العزيز سالم ، 1932, p. 108
 (٢١) Marçais, L'architecture unes. d'Occident, p. 210 ، السيد عبد العزيز سالم ، المغرب الكبير ، ص ٥٨٠
 (٢٢) Terrasse, op., cit., p. 321
 (٢٣) السيد عبد العزيز سالم ، المساجد والقصور بالأندلس ، ص ٦٦
 (٢٤) ويبلغ عدد هذه الغرف في مئذنة الكتبية ستة وفي مئذنة اشبيلية سبعة ، وتتفاوت الغرف في هذه المآذن الثلاثة في الاتساع وتعلوها قباب أو قبوات متنوعة : ففي الكتبية نجد القبة نصف الكروية والقبة المفصصة والقبة التي تتخذ شكل هرم ناقص على قاعدة مئذنة والقبة ذات الضلوع البارزة المتقاطعة التي تشبه إحدى قباب جامع قرطبة وإحدى قببات مسجد باب مردوم بطليطلة وقبة بهو البنود بقصر اشبيلية وان كانت تختلف عنها جميعا في أن قبة الكتبية تتسم بالرشاقة والدقة المتفاهية . ويتخلف من تقاطع الضلوع فراغ مئمن الشكل تشغله قبيبة من المقرنصات
 Terrasse, Sacntuaires et forteresses almohades, pp. 175, 176
 أما غرف مئذنتي الرباط واشبيلية فمتنوعة (Marçais, op. cit., p. 210) هي الأخرى من حيث نظام التقبيب ، وأغلبها قبوات منصصة أو من المقرنصات أو مضلعة أو متعارضة أو نصف كروية (Terrasse, ibid., pp. 180, 181-Marçais, op. cit., p. 211)
 (٢٥) عبد الواحد المراكشي ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، القاهرة ، ١٩٥٠ ص ٢٦٦

التي تحتضن روائع الحضارة الهلنستية طوال قرون عديدة كانت راسخة في أعماقه » (٢٦) . ولقد أساء تراس Terrasse فهم نص المراكشي ، فبدلاً من أن يدرك أن المنصور أراد أن يقلد بناء منار الاسكندرية ، فهم النص على أن المقصود به أن يقلد تخطيط مدينة الاسكندرية عند قيامه ببناء مدينة الرباط ، وفي ذلك يقول: « يروى مؤرخو الاسلام أنه خطط مدينته على نظام تخطيط مدينة الاسكندرية (٢٧) (Les historiens musulmans racontent qu'il conçut sa ville sur le plan d'Alexandrie). ولقد طبق الموحدون هذا النظام الداخلى لمئذنة الرباط التي لم يتم بناؤها على مئذنة جامع القصبة باشبيلية ، فهذه المئذنة بنيت على حد قول ابن صاحب الصلاة « بغير أدراج ، انما يصعد اليها في طريق واسعة للدواب والناس والسدنة » (٢٨) وهذه الطريق تدور حول النواة المركزية المربعة ٣٥ دورة مربعة (٢٩) ، وتتسع لصعود فارسيين بفرسيهما حتى سطح الطابق الأول من الصومعة .

وقد اتخذت مئذنة جامع الكتبية بمراكش نفس النظام الداخلى للصعود الى أعلى المئذنة ، فهي مئذنة بغير درج يصعد الى أعلى طابقها الأول عن طريق ممر صاعد بدون درجات « Une rampe sans gradins » يدور حول النواة المركزية بمقاطع متعامدة مع الجدران الداخلية ، ويشغل النواة الوسطى ستة غرف تعلو الواحدة الأخرى (٣٠) . وفي هذه المآذن الثلاثة يقول تراس : « وبين الجدار الخارجى السميكة والنواة الوسطى لا يوجد درج وفق النظام الشائع للمآذن ، وانما يصعد طريق بدون درجات صعوداً تدريجياً عبر عطفات مؤربة (تتخذ زوايا قائمة) وهذا النظام سيطبق في الخيرالدا كما سيظهر في مئذنة حسن بالرباط قرب نهاية القرن » (٣١) .

بقى أن نوضح كيف انتقل تأثير منار الاسكندرية الى عمارة المآذن المغربية والأندلسية ، وأعتقد أن هذا التأثير الذى مارسه منار الاسكندرية في الطابع العام لمئذنتي القيروان وسفاقس انما حدث بسبب استقرار جماعات من أهل الاسكندرية بالقطر التونسى (افريقية) في أواخر القرن الأول للهجرة ، فقد ورد في مصادر تاريخ الفتح العربى للمغرب أن حسان بن النعمان الغساني استعان بألف قبلى

(٢٦) Terrasse, l'art Hispano-Mauresque, p. 288

(٢٧) Terrasse, l'art Hispano-Mauresque, p. 288

(٢٨) ابن صاحب الصلاة ، المصدر السابق ، ص ٤٨٢

(٢٩) المغرب الكبير ، ص ٨٥٨ . وذكر مارسيه أن عددها ٣٤ دورة وأعتقد أن الرقم الثابت بالمتن أصبح لأنه احصاء شخصى .

(٣٠) Terrasse, Sanctuaires et forteresses almohades, p. 177

(٣١) Ibid., p. 172

بأهله وولده من مصر في انشاء دار الصناعة بتونس (٣٢) لشهرة الأقباط (من أهل الاسكندرية) في صناعة السفن بدار الصناعة بالاسكندرية وتكشف البرديات عن عدد كبير من الصناع المصريين المتخصصين في صناعة السفن كالتجارين والمقلفطين وقصارى الأقمشة ممن كانوا يشتغلون في دار الصناعة بالاسكندرية (٣٣) . يضاف الى ما سبق أن الاسكندرية كانت القاعدة الرئيسية في مصر لتوجيه الحملات العباسية الى افريقية بحكم اتصالها بالطريق المؤدية الى افريقية والمغرب (٣٤) ، ثم انها كانت تعتبر باب المغرب والأندلس (٣٥) واليها تصل سفن المغاربة والاندلسيين الذين لم تنقطع رحلاتهم الى المشرق الاسلامي عبر الاسكندرية منذ منتصف القرن الثاني للهجرة اما لأداء فريضة الحج أو طلبا للعلم أو سعيا الى التكسب بالتجارة ، فلقد كانت الاسكندرية أول ثغر ينزلونه بعد رحلتهم الطويلة ، وكان منارها أول ما يشاهدونه من المعالم البارزة بحيث رسخت صورته في مخيلاتهم (٣٦) ويتحول مع مضي العهود وتوالي الحقب والازمان الى اسطورة كان لها أثرها الفعال في امتثال صورته لدى عرفاء البناء في المغرب والأندلس ٩

دكتور السيد عبد العزيز سالم

-
- (٣٢) البكري ، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ، نشر دى سلان ، الجزائر ١٩١١ ص ٣٨
التجاني ، رحلة التجاني ، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب ، تونس ١٩٥٨ ص ٦
ابن أبي دينار القيرواني ، المؤنس في ذكر بلاد افريقية وتونس ، تونس ١٢٨٦ هـ ص ١١
وانظر عبد العزيز سالم ، تاريخ الاسكندرية وحضارتها في العصر الاسلامي ، الاسكندرية ١٩٨٢ ص ١١٦ وتاريخ البحرية الاسلامية في حوض البحر المتوسط ، ج ٢ الاسكندرية ص ٢٢ هامش ٣
(٣٣) فتحي عثمان ، الحدود الاسلامية البيزنطية ، ج ٢ القاهرة ١٩٦٧ ص ٣٤٤
(٣٤) عبد العزيز سالم ، تاريخ الاسكندرية ، ص ١٢٢
(٣٥) راجع في ذلك مقال بعنوان *Influencia del arte hispano-musulmán sobre el arte islámico de Egipto, en Cuadernos de la Alhambra, números 15-17, 1981*
التأثيرات الأندلسية في العمارة المصرية الاسلامية ، المجلد الحادي والعشرين مدريد ١٩٨٢
(٣٦) al-Sayed Abd al-Aziz Salemi, Des Grecs aux Ottomano: Grandeur et misère d'un mythe, dans le Miroir égyptien, Marseille, 1984, p. 63.

